A. gr. b. 2518

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander und G. Schwab.

Dreihundertneunundvierzigstes Bändchen.

Platon's Werke. Dritte Gruppe. VI.

A.gr. b. 2518

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander und G. Schwab.

Dreihundertneunundvierzigstes Bändchen.

Platon's Werke. Dritte Gruppe. VI.

Von dieser Sammlung sind bis jetzt erschienen

I. vollständig folgende Schriftsteller:

1. Griechische Dichter.

Aeschylos v. J. Minckwitz. In 7 Bdchn.
Apollonius Argonautenfahrt v. C. N. Ostander. In 2 Bdchn.
Aristophanes v. C. F. Schnitzer. In 11 Bdchn.
Bion, siehe Bukoliker.
Bukoliker, griechische (Theokrit, Bion und Moschos), v. F. Zimmermann. In 3 Bdchn.
Euripides v. G. Ludwig. In 16 Bdchn.
Homer Ilias v. C. Wiedasch. In 7 Bdch
Homer Odyssee v. C. Wiedasch. In 5 Bdc
Kallimachus v. K. Schwenck. In 1 Bdch
Moschos, siehe Bukoliker.
Pindar v. G. Ludwig. In 3 Bdchn.
Quintus von Smyrna, v. C. F. Platz. In 3
Sophokles v. J. Minckwitz. In 7 Bdch
Theokrit, siehe Bukoliker.

2. Griechische Prosaiker.

Aelian v. Wunderlich u. Fr. Jacobs. In 9 B.
Aeschines Gespräche und **Cebes** Gemälde v. Carl Pfaff. In 1 Bdchn.
Aeschines d. Redner v. J. H. Bremi. In 3 B.
Antoninus, siehe Parthenius.
Apollodor v. C. G. Moser. In 2 Bdchn.
Appian v. F. L. J. Dillenius. In 15 Bdchn.
Arrian v. Ch. H. Dörner. In 6 Bdchn.
Cassius Dio v. L. Tafel. In 16 Bdchn.
Cebes Gemälde, siehe Aeschines.
Demosthenes v. A. Pabst. In 19 Bdchn.
Dio Cassius, siehe Cassius.
Diodor v. J. F. Wurm. In 19 Bdchn.
Dionysius v. Halicarnaß v. G. J. Schäller u. A. H. Christian. In 12 Bdchn.
Heliodor v. Fr. Jacobs. In 3 Bdchn.
Herodian v. C. N. Ostander. In 2 Bdchn.
Herodot v. A. Schöll. In 11 Bdchn.
Hypereides v. W. Teuffel u. **Lykurgos** gegen Leokrates von C. Holzer. In 1 Bdchn.
Josephus jüd. Krieg und gegen Apion, v. H. Paret. In 7 Bdchn.
Isäus v. G. F. Schömann. In 2 Bdchn.
Isokrates v. A. H. Christian. In 8 Bdchn.
Julian's Caesaren u. Bartfeind, v. C. N. Ostander u. Reichardt. In 1 Bdchn.
Kallistratus, siehe Philostratus.
Longus v. Fr. Jacobs. In 1 Bdchn.
Lucian v. A. Pauly. In 15 Bdchn.
Lykurgos gegen Leokrates, s. Hypereides
Parthenius u. **Antoninus** Liberalis Fr. Jacobs. In 1 Bdchn.
Pausanias v. C. G. Siebelis u. H. Re chardt. In 9 Bdchn.
Philostratus der Aeltere v. Fried. Jacob G. J. Bekker u. A. H. Christian. In 7 Bdch
Philostratus des Aelteren u. des Jüngere Gemälde u. **Kallistratus** v. A. F. Linda In 3 Bdchn.
Plutarch Lebensbeschreibungen von J. C Klaiber, C. Fuchs u. C. Campe. In 24 Bdch
Plutarch moral. Schriften v. J. Ch. Bähr, H. Reichardt, W. Rösch und C. Schnitzer. In 26 Bdchn.
Polyän v. W. H. Blume u. C. Fuchs. In 4 B
Polybios v. C. Campe. In 14 Bdchn.
Strabon v. K. Kärcher. In 12 Bdchn.
Theophrast Charaktere, v. C. F. Schnitze In 1 Bdchn.
Thukydides v. C. N. Ostander. In 7 Bdch
Xenophon v. Ch. Walz, E. Finckh, L. Tafe A. H. Christian u. C. N. Ostander. In 16 B

3. Römische Dichter.

Avianus, siehe Fabeldichter.
Catull v. W. Hertzberg u. W. S. Teuffel. In 1 Bdchn.
Fabeldichter, römische (Phädrus, Avianus Romulus), v. H. J. Kerler. In 3 Bdchn.
ius v. G. Ludwig, W. E. Weber u. uffel. In 5 Bdchn.
v. F. H. Bothe. In 3 Bdchn.
H. C. Pflitz, E. F. Metzger, W. g u. H. Wölffel. In 19 Bdchn.
Persius v. W. S. Teuffel. In 1 Bdchn.
Phädrus, siehe Fabeldichter.
Plautus v. M. Rapp. In 17 Bdchn.
Propertius v. W. Hertzberg. In 4 Bdch
Romulus, siehe Fabeldichter.
Silius Italicus v. F. H. Bothe. In 5 Bdch
Terentius v. Th. Benfey. In 9 Bdchn.
Tibullus v. W. Teuffel. In 1 Bdchn.
Virgil v. C. N. Ostander und L. Neuffe In 6 Bdchn.

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Dreihundertneunundvierzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1867.

Platon's
Werke.

Dritte Gruppe:

Dialektische Gespräche,

übersetzt

von

Dr. Franz Susemihl,
ordentlichem Professor der classischen Philologie in Greifswald.

Sechstes Bändchen.

Euthydemos.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1867.

Euthydemos.

Einleitung. [1])

Der Kern des Euthydemos zerfällt in zwei entgegengesetzte Gesprächsmassen, welche einander durchkreuzen, wodurch die eine derselben, in welcher die beiden Sophisten Euthydemos und Dionysodoros ihre eristischen Künste zur Schau stellen, in drei, und die andere, in welcher Sokrates die Unterredung leitet und eine Katechese mit dem jungen Kleinias hält, in zwei Reihen zerlegt wird. Die ganze Erörterung hat ausgesprochnermaßen (§. 10, 19, 28[b] vgl. §. 82) nicht den Zweck die schon zum Weisheitsstreben Angeregten

---

[1]) In Abweichung von meiner früheren Darstellung schließt sich die nachfolgende auf das Engste an Bonitz Platonische Studien II. S. 4—41 (Sitzungsberichte der phil.-hist. Cl. der Wiener Ak. XXXIII. S. 248—285) an, doch nicht ohne in manchen Stücken über seine Ergebnisse hinauszugehen und in andern dieselben zu modificieren und einen Theil meiner früheren gegen ihn aufrecht zu erhalten. Außerdem vgl. besonders Deuschle in Jahns Jahrb LXXI. 1855. S. 759—761. Die Auseinandersetzung von Grote Plato I. S. 527—564 kann man dagegen ohne Schaden für das Verständniß des Dialogs ungelesen lassen.

auf dem Wege zur wirklichen Erlangung der Erkenntniß zu fördern, sondern nur den vorbereitenden, empfängliche Jünglinge zu diesem Streben überhaupt erst anzuregen und sie davon zu überzeugen daß die wahre Erkenntniß, und damit nach sokratisch-platonischer Ansicht die wahre Tugend, weitaus das Erstrebenswertheste für den Menschen und das allein wahrhafte Gut für ihn ist. Ausdrücklich diese Aufgabe ist es mit welcher die beiden Sophisten in die Unterredung eintreten, und da sie in dem von ihnen geleiteten Theile der letzteren gerade das Gegentheil von ihrer Lösung thun, so stellt Sokrates eben so ausdrücklich diesem ihrem Verfahren in seiner Katechese die wirkliche Lösung der nämlichen Aufgabe gegenüber. Eben dieser Gegensatz zwischen den beiden so entstehenden Gesprächsreihen in Bezug auf die gleiche Frage hält das Ganze von beiden zur Einheit zusammen. Statt dem Jüngling versprochenermaßen Lust und Liebe zum Lernen und Wissen und zur Erkenntniß der Wahrheit beizubringen, beginnen die Sophisten sofort im ersten Gesprächsgange damit, an den Begriffen des Lernens und Wissens selber irre zu machen, und fahren im zweiten und dritten bis zum zehnten Trugschlusse hin fort eine Grundsäule der Wahrheit nach der anderen niederzureißen, die Unmöglichkeit des Irrthums, des Widerspruchs, der Widerlegung und Belehrung darzuthun und zu zeigen daß alle Menschen gleich weise sind und jeder bereits Alles weiß, daß eben alle Meinungen gleich wahr sind und sich Alles von Allem mit gleichem Rechte behaupten läßt. Und der Erfolg dieses ihres Verfahrens ist der daß sie „schon mit ihrer ersten Frage den sinnigen Jüngling Kleinias in eine Verwirrung setzen aus der er sich" unter ihren Händen „nicht wieder erholt, den geistig gewandten und oberflächlich übermüthigen," den uns schon vom Lysis her in solcher Eigenschaft bekannten Ktesippos, „dagegen in ihre Kunst-

stücke so rasch einweihen daß er bald sie mit den eigenen Waffen schlägt," [1]) s. §. 33, 64b—68, 75 z. E., und daß das Gespräch, so bald er sich an demselben betheiligt, fast regelmäßig bald in persönliche Invectiven, in Zank und Schimpfereien übergeht, §. 31b, 32b f. 39 z. E. 54, 62b—64, 65, 66. [2]) Sokrates dagegen hat schon in seinem ersten Gesprächsgange die nächste Aufgabe erfüllt, den Kleinias zu überzeugen daß das Wissen allein unbedingt sittlichen Werth hat, wobei ihm derselbe die Erreichbarkeit desselben durch Lernen von vorn herein als schon feststehend zugibt, und er schreitet nur im zweiten, ausdrücklich (§. 41 f.) da fortfahrend wo er im ersten stehen geblieben, dazu vor genauer zu zeigen daß ein wahres Wissen, welches wirklich jenes höchste und allein unbedingte Gut für den Menschen sein soll, nur ein solches ist bei welchem Erzeugen und Gebrauchen, Erkennen und Handeln unbedingt zusammenfällt. Und dabei bringt er bereits „den strebsamen und ernstlich nachdenkenden Jüngling in einen so bestimmten Gang des Denkens daß dieser durch Einhalten dieser Richtung selbst den Fragen des Meisters um ein paar Schritte zuvorkommen kann" (§. 44—46). [3]) Ueber das nunmehr erreichte Ziel läßt aber Platon, jenem vorbereitenden Charakter des

---

[1]) Nur ein einziges Mal kann Sokrates selber dem Reize nicht widerstehen es eben so zu machen, §. 70.

[2]) Wiederum nur ein einziges Mal kann auch Sokrates sich nicht enthalten den Dionysodoros einigermaßen in der Weise des Ktesippos anzuzapfen, §. 55.

[3]) Doch ist dabei nicht zu übersehen daß Sokrates selbst die Vermuthung des Kriton, daß doch in Wahrheit wohl ein gut Theil mehr von directer Nachhülfe von Seiten des Sokrates dabei im Spiele gewesen als letzterer erzählt hatte, keineswegs ausdrücklich zurückweist, §. 46 z. E. (vgl. d. Anm. z. d. St.).

Ganzen gemäß, den Sokrates auch nicht hinausgehen: zu der Nothwendigkeit der Philosophie wird auch noch ihre höchste Aufgabe mit deren inneren Schwierigkeiten, nunmehr auch das Object dieses Wissens zu finden, dargethan, aber auf die Lösung dieser Schwierigkeiten ausdrücklich auch nicht mit einem Schritte eingegangen; ja der letzte Theil des zweiten Gesprächs mit Kleinias wird dem Kriton bereits nicht mehr vollständig, sondern nur seiner Hauptsumme nach von Sokrates wiedererzählt. Eine derartige Beziehung der beiden Gesprächsmassen auf einander, daß die von Sokrates geleitete die Ergebnisse der sophistischen ausdrücklich widerlegte, findet ferner so wenig Statt daß, nach dem schon Bemerkten, der Kern der letzteren, der Satz, das Wissen (und damit auch die Tugend) sei nicht lehrbar und damit überhaupt unmöglich, ohne Weiteres als anderweit bereits abgethan betrachtet wird (§. 27 f.). Nur für die beiden ersten Sophismen deutet Sokrates im Eingang seiner Katechese (§. 17 f.) die Widerlegung an, und für das 9. und 10. geschieht dies gleich im Gespräch mit den Sophisten. Die Sophisten stellen, wie dies geradezu §. 8, 10 gesagt wird, mit ihrer Katechese ein Probestück Dessen zur Schau was sie überhaupt als Lehrer der Philosophie zu leisten vermögen, und folglich nach dem Bemerkten auch Sokrates mit der seinen ein Gegenstück für seine eigene gesammte Leistungsfähigkeit in der gleichen Eigenschaft. Die Widerlegung der Sophisten, so weit hier überhaupt dieser Ausdruck zulässig ist, geschieht also hier der Hauptsache nach durch ihre eigene Selbstdarstellung und den Contrast derselben gegen die des Sokrates, [1]) und eben in dieser contrastierenden Wirkung

---

[1]) Diese Bemerkung habe vor Bonitz bereits ich selber Plat. Phil. I. S. 140 gemacht.

liegt die Absicht der beiden mit einander wechselnden Gesprächsmassen.

Kann nun in so weit die Rechtfertigung der Philosophie, in ihrem Berufe die wahre Bildnerin der Jugend zu sein, gegen ihre Verwechselung mit der fälschlich gleiche Ansprüche erhebenden Sophistik durch Selbstdarstellung beider als Zweck des Dialogs bezeichnet werden, so vervollständigt sich doch dieser Grundgedanke noch erheblich durch die Einleitung und namentlich den Schluß. Schon in der erstern wird nicht bloß der hohe Werth betont den alle Anwesende auf die richtige Ausbildung eines durch seine glückliche äußere Lage wie durch seine Begabung so sehr einer solchen fähigen und würdigen Jünglings wie Kleinias und die Bewahrung desselben vor den gerade einem solchen Jünglinge am meisten drohenden Irrwegen legen (§. 10), sondern Kriton, der Vertreter des wohlmeinenden, aber beschränkten atheniſchen Spießbürgerthums, nimmt auch bereits Gelegenheit einen andern eben herangewachsenen Jüngling, seinen eigenen Sohn Kritobulos, wenn auch nur äußerlich, mit ihm zu vergleichen (§. 1), und schon wird die Frage aufgeworfen, ob man neben Sokrates und Kriton selbst auch die beiden Söhne des Letztern bei den Sophisten in die Schule geben solle (§. 4). Am Schlusse aber (§. 82) äußert Kriton ausdrücklich seine Sorgen wegen der Ausbildung dieses Sohnes und, mit Rücksicht auf derartige Vertreter der Philosophie wie Euthydemos und Dionysodoros, seine Zweifel ob die Philosophie wohl wirklich die wahre Bildnerin und nicht vielmehr die Verderberin der Jugend sei, wird aber von Sokrates zurechtgewiesen, nicht die Personen anzusehen, da in jedem Fache die Pfuscher weit zahlreicher seien als die rechten Meister, sondern die Sache selbst zu prüfen; und eben das vollständige Material zu dieser Prüfung hat ihm ja Sokrates durch die Wiedererzählung der gehabten Unter-

redung an die Hand gegeben, die vollständig alles zu diesem Zwecke Nöthige und Nichts mehr enthält und Nichts was über seine Begriffe und sein Urtheilsvermögen hinausgeht. Für den „natürlichen Verstand und schlichten Bürgersinn" ist also diese eben deßhalb gemeinverständlich gehaltene Rechtfertigung abgefaßt, und indem sich Platon somit in der vorliegenden Schrift an diesen wendet, macht er in derselben eine Ausnahme von seinen im Phaidros (§. 133—143) entwickelten Grundsätzen, nach denen seine Schriften im Allgemeinen nur zur Nachhülfe für die schon Eingeweihten, für die streng philosophischen Kreise, zunächst für seine Schule, bestimmt sein sollen. [1]) Die wahre Dialektik und die afterphilosophische Eristik, die echte Philosophie und die Sophistik haben so manche täuschende Aehnlichkeiten daß das gesunde Volksbewußtsein in Bezug auf seine sehr begreifliche Verwechselung der erstern mit der letztern einer Aufklärung bedarf. Auch die Komiker waren Vertreter dieses gesunden Volksbewußtseins [2]), und auch ihren Angriffen gegen Sokrates hatte der gleiche Irrthum zu Grunde gelegen, daß sie Beides nicht auseinanderhielten, und aus diesem Zusammenhange des Ganzen heraus begreifen sich allem Anscheine nach auch die mehrfachen Anspielungen des Dialogs auf diese Angriffe (s. zu §. 4, 56, 64, 72). Wenn

---

[1]) Die gegen diese Erklärung des betreffenden Abschnittes im Phaidros, welche Ueberweg (Zeitfolge plat. Schrr. S. 16 ff.) in allerdings etwas allzu schroffer Weise gegeben hat, erhobenen Einwürfe glaube ich zur Genüge in Jahns Jahrb. LXXXVII. 1863, S. 242—250 u. LXXXIX. 1864, S. 861—864 widerlegt zu haben. Beiläufig bemerkt sei hier noch zu fernerer Ergänzung des dort Erörterten, daß eine weitere Ausnahme dieser Art außer den Gesetzen auch das Gastmahl bildet, wie unschwer zu beweisen ist.

[2]) Vgl. Teuffel's Uebersetzung der Wolken (1854), S. 102 ff.

aber diese Bürger vom guten alten Schlage es sind vor denen Platon die Philosophie rechtfertigen will, so ist noch eine andere Classe von Leuten vorhanden, die so beschaffen sind daß er dieselbe nicht sowohl vor ihnen als vielmehr — und das hat Bonitz nicht genug hervorgehoben — gegen sie und ihre Anfeindungen zu rechtfertigen hat. Es sind dies die oberflächlichen Halbwisser und Dilettanten, als deren Vertreter uns im Schlusse des Dialogs der ungenannte Redenschreiber, d. h. Isokrates, welcher für die Bezeichnung eben so sehr der Philosophie eines Platon wie der eines Antisthenes nie einen anderen Ausdruck als den der Eristik hatte (s. zu §. 81), entgegentritt, Leute welche alles tiefere Philosophieren für leere Spitzfindigkeit und verderbliche Sophistik erklären und in einer richtigen Verbindung von einem angeblich richtigen Maß von philosophischer und von politischer Bildung das einzig wahre Ziel des Strebens erblicken. Mit vollem Recht nun aber macht Bonitz geltend, daß gegen diese Leute nicht bloß die unmittelbare Abfertigung am Schlusse (§. 80 f.) gerichtet ist, sondern daß sie eine tiefer gehende Widerlegung bereits in dem Nachweise gefunden haben welchen die zweite Katechese mit Kleinias liefert, „daß das Streben nach Wissen nicht anders seine Befriedigung finden könne als in einem Wissen das von dem Thun untrennbar ist, Philosophie und Politik also gar nicht außer einander liegen, so daß man zwischen ihnen eine Mittelstellung einnehmen könnte, sondern in ihren Principien zusammenfallen," daß die wahre Politik nichts Anderes als die angewandte Dialektik ist, und daß der Dialektiker, indem er seine eigene Wissenschaft, die allein Wissenschaft im wahren Sinne des Wortes ist, Erkenntniß des Wesens aller Dinge, lehrt und mittheilt, eben damit, da nach sokratisch-platonischer Ansicht das Erkennen des Richtigen auch das richtige Handeln einschließt, auf das alleinige Ziel

wahrhafter Staatskunst, Menschenbildung und Menschenveredlung, hinarbeitet. [1]) Wenn das Verhältniß der Dialektik zu den mathematischen Disciplinen §. 45 f. scheinbar nur als Beispiel zur Erläuterung für das der Staatskunst zur Feldherrnkunst gebraucht wird, so ist, bei dem vorhin genauer bezeichneten bloß vorbereitenden Charakter der ganzen Erörterung, überhaupt nur so die Erwähnung der Dialektik möglich, und Platon hat es in Wahrheit auf diese Weise erreicht wenigstens ausdrücklich auf sie und die Einheit der Politik mit ihr hindeuten zu können, während die weitere Verfolgung dieses Gedankens ihn über das ungelöste Problem, mit welchem diese zweite Katechese abschließt, hinaus und in dessen Lösung hinein geführt haben würde. [2]) Daher wird denn auch der Redenschreiber am Schlusse nur von seinem eigenen Standpunkte aus widerlegt, indem ihm gezeigt wird daß, wenn Philosophie und Staatskunst wirk-

---

[1]) Am Frühesten findet sich dieser Grundgedanke des platonischen Staatsideals ausgesprochen im Gorgias p. 521, S. 396 der Uebers.

[2]) Da bei dem letzten Zweck unseres Handels nicht noch wieder nach einem neuen besondern Zwecke, Nutzen, Gebrauche gefragt werden kann, dieser letzte Zweck oder die Glückseligkeit aber im wahren Wissen allein bestehen soll und mithin dies Dasjenige ist welches lediglich sich selbst zu gebrauchen versteht, folglich überhaupt sich selbst zum Gegenstande hat, so ist das Problem, wie Munk, Natürl. Ordn. der plat. Schrr., S. 181 richtig bemerkt, das schon im Charmides angeregte, wie es ein Wissen des Wissens geben und dies zugleich Wissen des Guten sein könne. Wie kann das Wissen, indem es sich selbst allein zum Inhalt hat, zugleich das Wesen der Dinge, die Idee und schließlich die unbedingte Idee des Guten eben damit zum Inhalt haben? Die platonische Lösung habe ich in Jahns Jahrb. LXXXV, 1862, S. 692. Anm. 6 genauer entwickelt.

lich zwei gesonderte Dinge sind, er doch mit seiner Mittelstellung zwischen beiden nicht über, sondern unter beiden zu stehen kommt. Unverkennbar ist aber innerhalb dieses zweiten sokratischen Gesprächs, darin daß auch in der Kunst der Redenschreiber — die doch von Sokrates ironisch als eine so vortreffliche gepriesen wird daß es wohl von ihr zu erwarten gewesen wäre — dennoch das gesuchte Wissen nicht gefunden wird (§. 43 f.), der enge Zusammenhang mit dem hochmüthigen Auftreten des Redenschreibers und seiner Abfertigung am Schlusse. Bedenkt man nun aber daß auch Isokrates, durch die Art wie er den Unterricht in der Beredsamkeit betrieb, die alleinige wahrhafte Schule geistiger und sittlicher Bildung ins Leben gerufen zu haben glaubte; bedenkt man ferner daß die ganze Schilderung am Schlusse des Dialogs so gehalten ist daß sie uns zwingt nicht bloß an seine Wirksamkeit als Redenschreiber für die Processe, sondern an seine ganze Thätigkeit als Lehrer und Schriftsteller zu denken, so kann man wohl nicht umhin, abweichend von Bonitz, als einen zweiten Gegenstand der Polemik des Dialogs neben der Eristik auch die Rhetorik, wie sie thatsächlich war, wenn auch nicht in demselben Maße, anzuerkennen und den Gegensatz der Philosophie gegen beide ausgesprochen zu finden. Nur so gewinnt auch die ausführliche Schilderung des früheren Treibens von Euthydemos und Dionysodoros in der Einleitung erst volle Bedeutung; denn auch sie sind, ehe sie sich vor Kurzem der Eristik zuwandten, Lehrer der Beredsamkeit, freilich nur der gerichtlichen, gewesen, und treiben dies auch jetzt noch als Nebengeschäft (§. 6 f.). Auch die damalige Rhetorik war ja durch und durch sophistisch, und wenn dies auch von der des Isokrates noch verhältnißmäßig am wenigsten galt, so war dafür der Umfang seiner Einwirkung um so größer; und jeder irgend nachdenkende Leser des platonischen Dialogs mußte sich zu

der Frage angeregt fühlen, ob wohl nicht sein ganzes Treiben mit der Eristik weit näher verwandt sei als Platon's Thätigkeit, welche Isokrates zu jener rechnete. Man wird also den obigen Grundgedanken des Dialogs noch dahin zu ergänzen haben, daß jene Rechtfertigung der Philosophie vor dem gesunden Volkssinne so gehalten ist daß sie zugleich nebenbei die nämlichen Ansprüche einer zweiten rivalisierenden Richtung, welche ganz vorwiegend das Vorurtheil als ob die Philosophie mit der Sophistik Eins sei nährt, nämlich des rhetorischen Dilettantismus, in ihre Schranken zurückweist.

Finden wir uns nun aber in Wahrheit so aus der Zeit des Sokrates heraus mitten in den Kampf der platonischen und der isokratischen Schule versetzt, so läßt sich schon deßhalb kaum der Gedanke abweisen daß auch die Polemik gegen die Eristik nicht bloß gegen Euthydemos und Dionysodoros und andere Sophisten der älteren Generation, sondern zugleich gegen die Häupter von Schulen gerichtet ist welche nicht minder der platonischen wie der isokratischen rivalisierend gegenüberstanden. Wenn man freilich neuerdings hie und da beinahe oder auch geradezu so weit gegangen ist dem ganzen Gemälde vom Treiben des Euthydemos und Dionysodoros jeden Zug geschichtlicher Wahrheit abzusprechen, so ist das eine durch Nichts zu rechtfertigende Uebertreibung. Daß in der Zeit in welche Platon das Gespräch verlegt zu den Productionen mit welchen manche Sophisten, und unter ihnen auch Euthydemos, Geld und Beifall ernteten, auch solche possenreißerhafte eristische Disputationen gehörten, wie sie Platon uns hier vorführt, hat nichts Unwahrscheinliches. [1]) Schon Protagoras schrieb

---

[1]) Vgl. die lebensvolle Schilderung von Zeller Phil. d. Griechen 2. A., I. S. 767 ff.

eine Anweisung zur Eristik (Diog. Laert. IX, 52 vgl. 55). Daraus ist nun allerdings nicht zu folgern daß es, wie Stallbaum u. A. angenommen haben, eine förmliche Schule von Protagoreern gegeben habe, welche dergleichen Schaustellungen zu ihrem Hauptgeschäfte machte und zu der auch Euthydemos gehört hätte. Nirgends findet sich in den Schlußfolgerungen der beiden Brüder auch nur der leiseste Anklang an die dem Protagoras eigenthümlichen Gedankenreihen, und so bemerkt denn auch Sokrates (§. 36[b]) nur in Bezug auf die allerdings besonders wichtigen Sätze von der Unmöglichkeit des Irrthums und Widerspruchs, daß er dieselben Behauptungen auch schon von Protagoras und von noch Aelteren gehört habe. Allein selbst mit diesen steht die Sache nicht anders: Protagoras gelangte bekanntlich zu ihnen von der herakleitischen Philosophie aus, der Anhalt der Argumente des Euthydemos und Dionysodoros in dieser Hinsicht ist dagegen der Satz der entgegengesetzten eleatischen, daß Nichtseiendes weder gedacht noch ausgesprochen werden könne, und es kann daher kein Zweifel sein daß unter den noch Aelteren eben die Eleaten zu verstehen sind. Und dieser Sachverhalt geht denn auch ganz ausdrücklich aus dem Kratylos p. 386 (S. 37 der Uebers.) hervor, wo die Summe der Lehre des Euthydemos, im vollsten Einklange mit den wichtigsten ihm und seinem Bruder im Dialog seines Namens beigelegten Argumenten, dahin, daß Allen Alles auf gleiche Weise zugleich und immer zukomme, zusammengefaßt und bestimmt von der Lehre des Protagoras, daß es nur subjective Wahrheit gebe, unterschieden wird. Offenbar ist Letzteres die mildere und feinere, Ersteres die ausschweifendste, plumpste und gröbste Form des sophistischen Skepticismus, wenn auch schließlich Beides auf Dasselbe hinauskommt. Nach Protagoras ist Alles relativ, nach Euthydemos Alles absolut, und mit demselben

Recht wie aus den Prämissen des Herakleitos die Folgerungen des Protagoras, so konnten aus denen der Eleaten die des Euthydemos gezogen werden; und wenn diese Thatsache dem Ersteren seinen Platz in der Geschichte der Philosophie sichert, so kann mit gleichem Recht auch dem Letztern ein solcher nicht abgesprochen werden. Denn daß wenigstens im Kratylos seine Lehre geschichtlich treu dargelegt werden soll, und daß folglich allen seinen Possenreißereien jene ganz ernst gemeinte skeptische Consequenz des Eleatismus zu Grunde lag, erhellt unzweifelhaft aus dem dortigen Zusammenhange. Wir können daher seine Bedeutung nicht so geringe wie noch Bonitz thut anschlagen, und wenn er auch ohne Zweifel an Ansehen weit hinter einem Protagoras, Gorgias u. A. zurückstand, so ist doch das Gewicht der Stelle in welcher er mit seinem Bruder ausdrücklich zu den bedeutendsten Sophisten gezählt wird (§. 78) bisher noch von Niemandem entkräftet worden.[1]) Daß wir von Beiden sonst fast Nichts hören beweist Nichts dagegen, denn ein Gleiches gilt auch von anderen, allem Anscheine nach nicht ganz unbedeutenden Sophisten, wie z. B. Lykophron. Den Dionysodoros kennen wir sonst (denn die dreimalige Erwähnung von ihm und seinem Bruder bei Sextus dem Empiriker[2]) geht schwerlich auf eine andere Quelle als eben Platon selbst zurück) nur als Lehrer des Kriegswesens (Xenoph. Denkw. III, 1, 1), und die Vermuthung von Welcker,[3]) Platons Darstellung, beide Brüder als

---

[1]) Man müßte denn hier ein vollständiges Herausfallen aus der Illusion annehmen, so daß gar nicht Euthydemos und Dionysodoros, sondern nur Antisthenes von dem Redenschreiber, der freilich Isokrates ist, gemeint wäre.

[2]) S. Winckelmann in seiner Ausg. Prolegg. p. XXV f.

[3]) Prodikos von Keos, Kl. Schriften II, S. 443. (= Rhein. Mus. 1833, S. 549.)

ursprüngliche Fechtmeister und Lehrer der Kriegswissenschaften und zugleich der Rhetorik erscheinen zu lassen, die erst später zur Eristik als Hauptgeschäft übergegangen seien (§. 2 f. 6 f. vgl. 65), sei unhistorisch und es sei eben nur eine Schalkhaftigkeit Platons das Fechten mit Worten von Euthydemos auch auf Dionysodoros und das mit Waffen von Letzterem auch auf Ersteren zu übertragen, ist in der That so übel nicht und findet sogar vielleicht darin daß §. 55 die Frage, ob er denn auch das Tanzen und allerlei halsbrechende Jongleurkünste verstehe, nicht in Bezug auf Euthydemos, sondern auf Dionysodoros gestellt wird, einen wirklichen Anhalt. Jedenfalls erscheint durchweg Euthydemos als der eigentliche Meister in den Fechterstücken der Eristik, Dionysodoros dagegen nur als sein Gehülfe,[1]) der denn auch, obgleich der Aeltere (§. 29), gelegentlich (§. 59 f.), wenn er seine Sache schlecht macht, von seinem Bruder gehörig zurechtgewiesen wird. Euthydemos aber wird nur noch zweimal — bei Aristoteles in der Rhetorik II, 24. p. 1401[a], 26 ff. (S. 209 der Uebers. von Roth), wo ihm auch wesentlich derselbe Trugschluß wie in §. 15 unseres Dialogs zugeschrieben wird, und in der Abhandlung über die sophistischen Trugschlüsse c. 20, p. 177[b], 12 (S. 1044 der Uebers. von Zell) — als Urheber eines in dem platonischen Dialoge nicht vorkommenden Sophismas erwähnt,[2]) und dagegen zählt

---

[1]) Jener als die Hydra, dieser nur als der Krebs, §. 60.

[2]) Wenn Ueberweg a. a. O. S. 174 meint: „möglich bleibt jedoch auch die Annahme daß Aristoteles, aus dem Gedächtniß citierend, der Gesprächsperson des Dialogs irrthümlich jenen λόγος beigelegt habe," so ist diese Möglichkeit allerdings nicht zu bestreiten, aber wahrscheinlich ist es gewiß nicht daß Aristoteles bei allen wirklich im Dialog vorkommenden Trugschlüssen vermieden haben sollte die Gesprächs-

Aristoteles dort eine Reihe anderer Sophismen auf, welche auch hier sich finden, ohne sie doch seinerseits ausdrücklich auf den Euthydemos zurückzuführen. [1]) Und daraus wird es denn allerdings höchst wahrscheinlich daß Platon außer den wirklich von ihm herrührenden Trugschlüssen und verfänglichen Fragen auf seinen und seines Bruders Namen noch eine Masse anderer, mehr oder weniger verwandter, zusammengehäuft und eine förmliche „Blumenlese" aus den sämmtlichen die damals im Umlauf waren gegeben und „hier und da noch besser herausgeputzt hat," Alles in einer Weise die ihm für seine Zwecke am geeignetsten erschien. Manche dieser sophistischen Sätze gehören nun aber nachweislich dem Antisthenes an, und es kann daher kaum zweifelhaft bleiben daß wenigstens ein großer Theil der Polemik gegen den Euthydemos und Dionysodoros zugleich, wie zuerst Schleiermacher vermuthete, den Antisthenes treffen soll.

Wenden wir zum genaueren Erweise hievon den einzelnen Trugschlüssen unsere Aufmerksamkeit zu, so hat Bonitz dargethan daß in ihrer Gruppierung eine formale Ordnung herrscht, aus welcher nur einige wenige von ihnen, sei es als bloße Wortwitze, um den in die Enge getriebenen Sophisten

---

person Euthydemos als Urheber zu nennen, und das einzige Mal wo er es sich doch erlauben wollte gerade dabei einen Fehlgriff begangen hätte.

[1]) Die Sophismen 1 und 2 finden sich hier c. 4. p. 165^{b}, 32 ff., 166^{a}, 30 ff. (S. 978 f., 980 f.) nebst der von Sokrates angedeuteten Lösung; das 13te c. 24. p. 179^{a}, 34. b, 14. 39. 180^{a}, 4 (S. 1056, 1057, 1058 f. der Uebers.); das 16te c. 4. p. 166^{a}, 12. c. 19. p. 177^{a}, 22 (S. 979 f., 1042 der Uebers.) wieder, und mit dem 9ten läßt sich c. 4. p. 166^{a}, 31 (S. 980 f. der Uebers.) und mit dem 14ten Rhet. II, 24. p. 1401^{a}, 29 ff. (S. 209 der Uebers.) vergleichen.

aus der Klemme zu helfen (so 6. 8), sei es als effectvolles Finale (19), sei es aus bestimmten anderen Gründen, wie dies vom 17. gilt, heraustreten. Als Grundlage der beiden Antinomien des ersten Gesprächsganges bezeichnet Sokrates selbst (§. 17 f.) die täuschende Benutzung verschiedener Bedeutungen desselben Worts. Die Sophismen der zweiten Gruppe 3, 4, 5, 7 aber haben alle zu ihrem gemeinsamen Halt die angenommene Identität des Prädicates mit dem Subject, und wenn beim 5. auch unmittelbar vielmehr die täuschende Zusammenstellung äußerer Werkthätigkeit mit dem Aussagen (und Denken) zu Grunde liegt, so zeigt doch „der Kern vom Einwande des Ktesippos (§. 32ᵇ), nämlich die Geltendmachung des Verhältnisses von Subject und Prädicat, daß in dem Vorausgehenden ein solches Verhältniß nicht vorausgesetzt ist," wobei denn als Gegensatz nur die einfache Identität beider übrig bleibt. Auch Antisthenes nun aber ließ thatsächlich nur die identischen Urtheile gelten und folgerte wie der 7. Trugschluß die Unmöglichkeit des Widersprechens, und in diesem Trugschluß selbst ist sogar ganz die nämliche Wendung gebraucht deren sich auch Antisthenes bediente, es beziehe sich auf jedes Ding nur die Eine diesem eigenthümliche Aussage (λόγος).[1]) Der dritte Gesprächsgang endlich zerfällt in formaler Hinsicht in zwei Gruppen, 9—14 und 15, 16, 18, 20. In der ersten „wird durch Weglassung von bestimmten Bedingungen unter denen eine Aussage gilt von ihrer beschränkten Geltung zur unbedingten und allgemeinen übergesprungen," wie denn beim 9. und 10. Trugschluß wiederum Sokrates selbst die beschränkenden Bedingungen hervorhebt (§. 52, 56—58), durch deren willkürliche Weglassung beide zu Stande

---

[1]) S. die Belege bei Zeller a. a. O. IIᵃ. S. 210—214.

kommen, wobei freilich im 10. auch das Spiel mit den verschiedenen Bedeutungen desselben Worts („immer" und „Jedes") abermals mit eingreift; der 14. ist nichts Anderes als eine unvollständige Induction. Diesen logischen Trugschlüssen tritt dann in der zweiten Gruppe „die willkürliche Verwerthung einer verschieden deutbaren grammatischen Verbindung" gegenüber, und gleichwie mit einer schreienden Dissonanz schließt das Ganze im 20. Sophisma mit einer Fadheit dieser Art die alles Bisherige überbietet, während das vorletzte (19) noch einmal eine ganz besondere Kunst des Trugs in einer Verschlingung „verschiedener logischer Kunstmittel" zu einem förmlichen „Knäuel" gezeigt hat. Außer demselben tritt nun aber auch noch das 17te, und zwar in einer ganz besonderen Weise, aus dem Zusammenhange dieser Gruppe heraus. Dasselbe enthält nämlich einen directen Angriff auf die platonische Ideenlehre und kann daher mindestens in dieser Gestalt am wenigsten schon von Dionysodoros oder Euthydemos herrühren, ja es begreift sich in dieser ihm fremden Umgebung schwerlich anders als durch die Absicht einer ganz bestimmten Beziehung auf einen Gegner dieser Lehre. Und wenn wir auch anderweitig nicht wissen daß diese Form des Angriffs gerade dem Antisthenes angehörte, so ist doch die sonstige Polemik desselben gegen diese Lehre von höchst ähnlichem Schlage, und die Wendung: „wenn denn du nun eines Ochsen theilhaftig bist, bist du damit selbst ein Ochse?" (§. 69) ist in der That eben so geeignet dem kräftigen Geschmack des Vaters und Stifters der Kyniker alle Ehre zu machen als man andererseits die nicht minder unfeine Zusammenstellung des Dionysodoros mit einem Ochsen durch den Zusatz „und wenn des Dionysodoros, bist du deßhalb etwa selbst Dionysodoros?" dem Platon am Liebsten nur als Antwort auf

einen solchen gut kynischen Angriff zutrauen wird. [1]) Wir kennen von den meisten Schriften des Antisthenes nur die Titel, aber bezeichnend ist es daß mehrere derselben von den Ordnern durch einen Nebentitel als „eristische" oder „antilogische" bezeichnet sind. Rechnen wir endlich noch hinzu daß Antisthenes ursprünglich gleichfalls Lehrer der Beredsamkeit war (Diog. Laert. VI, 2) und erst in vorgerückten Jahren zur Philosophie übergieng [2]) und sein Lehrgebäude der Ethik auf einer mit skeptisch-sophistischen Elementen stark durchzogenen dialektischen Grundlage entwickelte, daß endlich nach einer Anekdote bei Diog. Laert. VI, 4 auch er sich athletischer Geschicklichkeiten rühmte, so hat selbst sein Entwicklungsgang große Aehnlichkeit mit dem welcher in der Einleitung (§. 2) dem Euthydemos und Dionysodoros zugeschrieben wird, und auch in seiner Dialektik ist nach Inhalt und nach Methode der Beweisführung der Einfluß der Eleaten unverkennbar.

Mit der eben beschriebenen Gruppierung der Sophismen durchkreuzt sich, wie Bonitz im Anschluß an Schleiermacher bemerkt, eine andere, auf den Inhalt derselben gegründete. Die 10 ersten drehen sich im Ganzen, und auch hier wieder, mit Abzug von denen die als reine Wortwitze zu bloßer Ausflucht aus der Verlegenheit eingestreut sind, um die Grundprobleme der damaligen Philosophie, den 10 letzten fehlt alle Gemeinsamkeit der Gegenstände und überhaupt aller Gehalt, in bunter regelloser Willkür wird in ihnen von einer Sache zur andern übergesprungen, sie sind Nichts als leere Possen. Nachdem in jenen, wie wir es vorhin ausdrückten, eine Grundsäule der Wahrheit nach der andern

---

[1]) So Zeller a. a. O. II[a]. S. 212 f., Anm. 3.
[2]) Vgl. die Anm. z. Theait. S. 273 f. und Soph. S. 383 der Uebers.

niedergerissen ist, bleibt nur noch das Spiel mit der „äußern Schale der Gedanken", mit dem Wort. Unter jenen selbst aber unterscheiden sich die des zweiten Gesprächsganges von den übrigen noch wieder dadurch daß für sie die Widerlegung auch nicht einmal angedeutet wird, gewiß nicht weil es nach Platons Ansicht, was für die 10 letzten allerdings gelten muß, für sie eines widerlegenden Eingehens gar nicht bedurfte.[1]) Ein Blick auf den Kratylos, Theaitetos und Sophisten lehrt das Gegentheil, und von hier aus wird erst jene Hinweisung darauf daß auch schon Protagoras und noch Aeltere die Unmöglichkeit des Irrthums und Widerspruchs behauptet hatten, bei der doch ganz anderen Art der Begründung von Seiten des Protagoras verständlich. Mit anderen Worten: von verschiedenen, ja entgegengesetzten Wegen aus waren ganz andere und respectablere Leute als Euthydemos bereits im Wesentlichen zu denselben, alle Philosophie vernichtenden Ergebnissen gelangt, ihre Wurzel lag einerseits in der herakleitischen Lehre und andererseits in den eleatischen Sätzen von der alleinigen Realität des absoluten Seins und der Undenkbarkeit alles Nichtseins. Und so hat denn Platon nicht bloß die herakleitisch-protagoreische Lehre im Theaitetos der eingehendsten Widerlegung unterzogen, nicht bloß im Sophisten ein relatives und eben deßhalb reales Nichtsein aufgedeckt, sondern auch in allen drei Dialogen der Möglichkeit des Irrthums und Widerspruchs die eingehendste Untersuchung zugewandt und in derselben durch den Nachweis erhärtet

---

[1]) Diesen Umstand hat Bonitz a. a. O. S. 23 (267) ff. Anm. 12, 13 nicht gehörig in Rechnung gezogen und sich in Folge dessen durch seine an sich sehr berechtigte Polemik gegen zu weit gehende Ansichten von Steinhart und mir allzu sehr in das entgegengesetzte Extrem treiben lassen.

daß Wahrheit und Irrthum erst in der Verbindung von Begriffen zum Urtheil enthalten sind, daß die falsche Vorstellung und Aussage nicht etwas an sich Nichtseiendes prädicirt, sondern nur Seiendes in eine der Wirklichkeit widerstreitende Verbindnng bringt und das Prädicat nicht in das wirkliche Verhältniß zum Subject setzt. Dies ist aber, wie schon gesagt, auch bereits der Kern von Ktesippos Einwurf (§. 32[b]), den die Sophisten nicht zurückzuschlagen, sondern nur durch einen schalen Wortwitz zu beseitigen wissen (§. 33), und damit, aber auch erst damit, sind die Sophismen des Euthydemos, welche das zweite Sophistengespräch enthält, wirklich widerlegt. Ich habe einst den Euthydemos an die Spitze aller jener dialektischen Dialoge gestellt [1]) und muß es nach dem Bemerkten auch heute noch für das Wahrscheinlichste halten daß er in dieser Weise die Einleitung und Vorbereitung zu allen diesen Kämpfen und Untersuchungen bildet und durch den in ihm angeregten Gedanken der Einheit von Politik und Dialektik auch für den Staatsmann und den Staat die gleiche vorbereitende Stellung einnimmt. Nur bei denjenigen der 10 ersten Trugschlüsse bei welchen sich die Widerlegung mit jenen logischen Problemen nicht unmittelbar berührt, und ohne Berührung derselben gemeinverständlich geben ließ, wird sie auch sofort bereits angedeutet. Außerdem aber läßt sich schwerlich bestreiten daß gerade diese Sophismen einen Inhalt *sophistisch* verarbeiten dessen *philosophische* Behandlung sich in solchen Dialogen findet welche wir auf der andern Seite dem

---

[1]) Und darin sind mir Deuschle und Stallbaum (Plat. Opera I, 1. 4. A. Praef. p. XLIX ff.) beigetreten, und nicht anders stellt Zeller a. a. O. II[a]. S. 346, vgl. m. S. 340 ff. u. bes. S. 340 Anm. 1, den Euthydemos nach Phaidros, Gorgias, Menon, aber vor Theaitetos, Kratylos u. s. w.

Euthydemos mit mehr oder weniger Sicherheit bereits vorauszusetzen haben. Denn die Fragen, ob die Wissenden oder die Unwissenden lernen, ob man also lernt was man schon weiß oder noch nicht weiß, in wie fern ein Wissender zugleich ein Nichtwissender sein kann, und endlich ob die Menschenseele schon von Ewigkeit her im Besitze alles ihres unverlierbaren Wissens gewesen ist, bilden, so weit sie überhaupt philosophische Probleme sind, den Kern jener im Menon und Phaidros entwickelten Lehre, daß alles Lernen nur eine Wiedererinnerung der anfangs- und endlosen Menschenseelen an das in der Präexistenz schon Gewußte und die Verschiedenheit der Geistesgaben unter den Menschen auf die Verschiedenheit ihrer geistigen Geschicke in einem früheren Dasein zurückzuführen sei. Schleiermacher [1]) hat sonach wohl kaum unrichtig gesehen, wenn er meint, der 10. Trugschluß scheine einen schlechten Spott überspotten zu sollen den Einer (und man denkt auch hier am Nächsten wohl wieder an Antisthenes) mit dieser Lehre getrieben. Wenn aber in der ersten Katechese mit Kleinias, wie schon bemerkt wurde, die Lehrbarkeit des Wissens bereits als abgethane Sache behandelt wird, so beschäftigt sich nicht blos der Protagoras, sondern eben erst recht auch noch der Menon auf das Ernstlichste mit dieser Frage, und beachtet man ferner daß der Nachweis, alle andern Güter erhielten nur durch Wissen und Weisheit ihren Werth, zwar auch in manchen andern Dialogen geführt wird, daß aber die Form in welcher dies ausdrücklich auch auf die andern Tugenden, so weit diese nicht auf sie zurückgehen, angewandt wird nur dem Menon p. 87—89 (S. 472 ff. der Uebers.) und der ersten Katechese mit Kleinias eigenthümlich ist, und daß die letztere im Wesentlichen nur eine Wiederholung der ersteren

---

[1]) Platons Werke 3. A. II, 1. S. 364.

Untersuchung, wenn auch mit manchen abweichenden Eigenthümlichkeiten, ist und die zweite Katechese nunmehr die Sache ausdrücklich gerade an dem Punkte wieder aufnimmt wo der Menon und die erste sie haben fallen lassen, um der Beziehung der Weisheit auf den richtigen Gebrauch der Lebensgüter, bei welcher die letzteren Erörterungen stehen geblieben sind, die Nothwendigkeit der Einheit des Hervorbringens und Gebrauchens in ihr hinzuzufügen, so darf man wohl mit ziemlicher Zuversicht annehmen daß der Menon gleich dem Protagoras noch vor dem Euthydemos geschrieben ist. Ein Gleiches muß aber, gegen meine und Anderer frühere Behauptung, auch vom Phaidros, schon wegen der abweichenden Bezugnahme beider Dialoge auf Isokrates, angenommen werden. Die aller wahren Philosophie abholde Richtung dieses Mannes offenbarte sich seit der Begründung seiner Schule mehr und mehr, und nicht nahm sie den umgekehrten Gang der Entwicklung; der Euthydemos, in welchem Platon dieselbe abfertigt, muß also nach dem Phaidros geschrieben sein, an dessen Schlusse Platon noch weit günstigere Hoffnungen auf ihn setzt. Der Name Dialektik im platonischen Sinne des Worts wird überdies im Phaidros (§. 111) noch erst als ein neuer Kunstausdruck ausgeprägt, im Euthydemos (§. 45 f.) dagegen bereits ohne Weiteres als ein solcher in eben dieser Bedeutung gebraucht. Wie weit aber beide Dialoge aus einander liegen, mag hier ununtersucht bleiben. Die ältesten nicht mehr blos gegen Antisthenes, sondern auch direct gegen Platon gerichteten Angriffe des Isokrates finden sich in dessen Helena, die nach dem Tode des Gorgias verfaßt und wahrscheinlich gegen die Helena des Anaximenes geschrieben war und darnach jedenfalls nicht vor 368, aber auch wohl nicht viel später, daher denn Platon in ihr (§. 1) auch schon als Graukopf bezeichnet wird; aber wir können nicht wissen ob nicht viel früher schon

mündliche Invectiven voraufgiengen, die Platon zu dieser Erwiderung veranlaßten. Jedenfalls steht der Euthydemos zum Phaidros in einem eigenthümlichen Verhältniß: man kann ihn fast geradezu als eine berichtigende Ergänzung des letztern bezeichnen, denn der letztere gibt eine Aufklärung über die Lehrthätigkeit Platons im Gegensatz zu den Schulen der Rhetoren, der Euthydemos aber vielmehr zu der des Antisthenes und nebenbei auch zu der des Isokrates, die dort von jenem Gegensatze ausgenommen worden war. Unzweifelhaft war die Schule Platons damals im vollen Flore, und die Rivalität welche bei jenen beiden anderen Schulhäuptern hiedurch erregt wurde veranlaßte die ungerechten Angriffe von ihrer Seite,[1]) die den Platon denn wieder zu dieser Beantwortung herausforderten. In sofern haben mithin Diejenigen welche den Euthydemos als eine Art von Gelegenheitsschrift betrachten gar so Unrecht nicht, wie Bonitz will, um so weniger da dieser Dialog vermöge seiner ausdrücklichen Bestimmung für ein weiteres Publikum aus der Hauptmasse der Werke Platon's heraustritt. Nur ist damit die Sache nicht erschöpft: Platon hat auch hier die von ihm geschilderten Richtungen mit Abstreifung des Persönlichen gleichsam typisch zu zeichnen und hat auch diese populäre Schrift als ein organisches Glied in die Kette seiner streng philosophischen Werke einzufügen gewußt, immerhin jedoch nicht als ein so wesentliches daß man den

---

[1]) Wenn Ribbing, Plat. Ideenlehre II. S. 212, meint daß es ein dialektisches Philosophieren Platon's erst mit Abfassung des Theaitetos gab und dasselbe mithin auch erst nach derselben gerügt und vertheidigt werden konnte, der Euthydemos mithin nach dem Theaitetos geschrieben sein müsse, so hat er eben Platon's mündliche Lehrthätigkeit ganz in Anschlag zu bringen vergessen.

Mangel desselben sonderlich verspüren würde. Bonitz selber hebt mit Recht hervor daß selbst in dem positiven Theile desselben, der Katechese mit Kleinias, „kaum irgend ein erheblicher Gedanke vorkommt den man nicht in anderen platonischen Dialogen, theils solchen deren Abfassung der des Euthydemos vorausgeht, theils solchen die später fallen, ebenfalls ausgesprochen und größtentheils vollständiger entweder in der Begründung oder in den Folgerungen behandelt fände.“ [1]) Es liegt aber auf der Hand, wie sehr dies zu der ganzen vorbereitenden und eine neue Gruppe von Dialogen einleitenden Bestimmung des Euthydemos paßt: Hauptgedanken früherer Gespräche werden hier eben noch einmal recapituliert und die Untersuchungen der neuen Reihe bereits vorweg in gewissen Grundzügen vorgeführt.

Ueber die Zeit in welche Platon das Gespräch verlegt hat Munk [2]) die beste Untersuchung geführt. Zuvörderst fällt es später als die Aufführung der Komödie Konnos, d. h. 423 v. Chr. (s. zu §. 4). Sokrates ferner, frühestens 471 und spätestens 469 geboren, ist bereits ein Mann von vorgerückten Jahren (§. 3 f., 51), also doch wohl mindestens ein angehender Fünfziger. Andererseits ist nicht bloß Alkibiades noch am Leben (§. 10), sondern auch Kritobulos erst ein eben herangewachsener Knabe (§. 82), während er doch in Xenophon's Gastmahl (2, 3) schon als ein junger verheiratheter Mann erscheint. Nun ist freilich die Zeit der Handlung des letztern streitig zwischen 422, 414 und

---

[1]) S. die Nachweise in den Anmerkungen zu §. 20, 26, 27, 44, 45, 47, auch §. 36[b].

[2]) A. a. O. S. 166 ff. Doch ist hier manches Zweifelhafte und Verkehrte eingemischt, wie wenn z. B. Sokrates unbedenklich als wirklicher Schüler des Konnos und Euthydemos als Schüler des Protagoras angesehen wird.

406, und bei der ersten Zahl, die sonst am Meisten für sich hat, müßte hiernach entweder Platon oder Xenophon hinsichtlich des Kritobulos sich einen Zeitverstoß erlaubt haben; rechnen wir nun aber, was am Wenigsten Wahrscheinlichkeit hat, 406, so wird das im Euthydemos dargestellte Gespräch etwa 412, und wenn endlich 414, so etwa 420 fallen, und dies trifft mit der Bestimmung von Munk zusammen. Doch bleibt dieselbe etwas willkürlich; auch 418 paßt noch zu dieser dritten Annahme und paßt besser zu den schon vorgerückteren Jahren des Sokrates; und da Platon nach dem Gesagten ein ganz bestimmtes Jahr überhaupt nicht ansetzt, wird man wohl durch die Bestimmung zwischen 420 und 418 am Richtigsten seine Meinung treffen. Aus §. 36[b] folgt nicht daß Protagoras schon todt ist, und die Vertreibung des Dionysodoros und Euthydemos aus Thurii (§. 2) braucht nicht, wie Schleiermacher meinte, mit der erst 412 oder 411 erfolgten aller Athenischgesinnten von dort zusammenzufallen, sondern Beide konnten vielmehr füglich weit früher als Einzelne aus einem rein persönlichen Grunde von dort verbannt worden sein. Jedenfalls darf man sich Sokrates nicht bereits als einen Sechziger vorstellen; denn gewiß würde dann der Redenschreiber §. 78 es nicht unterlassen haben hervorzuheben daß sich Sokrates noch als Greis so lächerlich gemacht habe sich mit solchen Leuten wie Euthydemos und Dionysodoros einzulassen, wogegen er an ihm offenbar hauptsächlich nur das zu tadeln findet daß er in seinen gereiften Jahren noch immer lediglich mit einer solchen Jugendliebhaberei, wie es die Philosophie nach der Meinung dieses Redenschreibers ist (s. z. §. 81), sich abgibt. Auch ist Konnos noch am Leben (§. 4, 56), der doch bereits 424 von Aristophanes in den Rittern V. 534 deutlich als ein schon hinfälliger Mann bezeichnet wird. Tiefer als

spätestens 414 läßt sich mithin die Zeit der Handlung auf keinen Fall hinabdrücken. [1])

Specialausgaben des Euthydemos gibt es von Winckelmann, Leipzig 1823. 8. (mit Aristot. v. d. sophist. Trugschl.) und von Badham, Jena 1865. 8 (mit Laches). — Pinzger, Specimen novi commentarii in Platonis Euthydemum propositum, Liegnitz 1832. 4.

---

[1]) Wenn jedoch Munk a. a. O. S. 169 f. behauptet daß auch Euthydemos und Dionysodoros im Dialog nicht als Greise, sondern als Männer in ihren besten Jahren erscheinen, so hat er den Spott (§. 54) darüber daß sie keine Zähne mehr haben nicht beachtet. Man wird es sich daher wohl oder übel gefallen lassen müssen daß Greise von mehr als 60 Jahren sich noch immer als Meister der Fechtkunst, und zwar der schwierigsten Art derselben, des Fechtens in der Rüstung, producierten, und es wird nichts Anderes übrig bleiben als zu sagen daß es eben besonders rüstige Greise waren.

Inhalt.

I. Einleitung, §. 1—11.
II. Die Hauptmasse des Gesprächs, §. 11b—73.
A. Das erste Sophistengespräch, §. 11b—16.
1) Trugschluß 1: die Dummen und nicht die Klugen lernen, und wiederum die Klugen und nicht die Dummen, §. 11b—14.
2) Trugschluß 2: man lernt nur was man schon weiß, und wiederum vielmehr was man noch nicht weiß, §. 14—16.
B. Erster Theil der Katechese des Sokrates mit Kleinias. §. 16b—28b.
1) Einleitung: Hinweisung auf die Lösung dieser beiden Antinomien und den Zweck der folgenden Katechese, §. 16b—19.
2) Nachweis daß alle anderen Güter ohne die Weisheit und Einsicht nicht zur Glückseligkeit führen, daß folglich auch nicht sie an sich Güter sind, sondern daß Weisheit allein schlechthin ein Gut und Unwissenheit das einzige unbedingte Uebel ist. Denn alle Güter führen zur Glückseligkeit nur wenn sie uns nützen, sie nützen uns aber nur wenn wir sie nicht bloß besitzen sondern auch richtig zu gebrauchen verstehen, dies ist aber nur möglich vermöge der Einsicht. Einsicht schließt also nicht bloß das Glück sondern auch die Glückseligkeit, nicht bloß das Gelingen und Treffen des Richtigen sondern auch das richtige Verfahren und

Wohlergehen in sich. Nichts muß man mithin so eifrig erstreben. Ihre Lehrbarkeit wird schon vorausgesetzt. §. 19b—28.

3) Schluß: vergebliche Aufforderung des Sokrates an die beiden Sophisten die Katechese hier weiter zu führen, §. 28b.

C. Das zweite Sophistengespräch, §. 29—41.

1) Trugschluß 3: wer da will daß Jemand weise werde will damit daß er ein Anderer werde als der er ist, und wer Dies will will daß er zu Grunde gehe, §. 29, 30.

2) Trugschluß 4 und 5: Lügen und überhaupt die Unwahrheit aussagen ist unmöglich, denn wer aussagt sagt immer Etwas aus was da ist, folglich Wahres (§. 30b, 31), und mit Dem was nicht da ist kann auch keinerlei Thätigkeit vorgenommen, folglich es auch nicht ausgesprochen werden, §. 31b, 32.

3) Erster Einwand des Ktesippos: wer die Unwahrheit redet redet von etwas Seiendem so wie es sich nicht verhält. Als Antwort darauf Trugschluß 6: wer von einem Gegenstande so reden wollte wie dieser sich verhält müßte von einem heißen auch heiß, einem nassen auch naß u. s. w. reden. Beseitigung desselben durch Ktesippos in der von den Sophisten selbst angewandten Manier, §. 32b, 33.

4) Dem Ausarten der Discussion zwischen Ktesippos und Dionysodoros in Zank und Schimpfen macht Sokrates durch eine scherzende Zwischenrede ein Ende, §. 34, 35.

5) Trugschluß 7: es ist auch unmöglich Jemandem zu widersprechen, §. 35, 36.

6) Sokrates führt diesen Satz und seine Beweisführung auf den obigen durch Trugschluß 4 und 5 begründeten zurück, der jetzt dahin ausgedehnt wird daß auch falsche Vorstellung und Irrthum unmöglich sind, zeigt daß man hiernach auch Andere nicht widerlegen und, da es folgerichtig auch keinen Unverstand und keine Unwissenheit gibt, auch nicht belehren kann, und weist auf das

Vorkommen dieser Sätze schon bei Protagoras und ihrer Wurzel nach sogar schon den Eleaten, zugleich aber darauf hin daß sie sich selbst aufheben und Jeden der sie behauptet mit sich selbst in Widerspruch bringen. Dionysodores selbst redet als ob es ein Widerlegen gebe, da ein von ihm gebrauchter Ausdruck offenbar nichts Anderes sagen will. §. 36b—38.

7) Vergebens sucht Dionysodoros eine Ausflucht durch den Trugschluß 8: nur lebendige Wesen können Etwas sagen wollen, nicht Worte und Ausdrücke, §. 39, 40.

8) Uebergang zur zweiten Katechese des Sokrates mit Kleinias, §. 41.

D) Diese zweite Katechese selbst als unmittelbare Fortsetzung der ersten. Eine Einsicht die uns Nutzen schafft und mithin wirklich glückselig macht kann nur eine solche Kunst und Wissenschaft sein welche ihren Gegenstand nicht bloß zu erwerben oder hervorzubringen, sondern eben so auch allein richtig zu gebrauchen versteht, was weder bei der des Redenschreibers (Sachwalters), noch des Feldherrn, noch des Mathematikers und Astronomen der Fall ist. Soll nun aber die Staatskunst die gesuchte sein, so muß sie das allein wahrhafte Gut schaffen, d. h. nach dem Vorstehenden allein das mit ihr selbst zusammenfallende Wissen; indem sie aber so kein anderes als sich selbst mittheilt, ist für den Inhalt dieses Wissens keine Bestimmung gewonnen. Sokrates bittet die Sophisten ihm aus dieser Verlegenheit zu helfen, §. 42—51.

E. Das dritte Sophistengespräch, §. 51b—73.

1) Euthydemos führt dies aus, indem er dem Sokrates nachweist daß er das gesuchte Wissen so wie jedes andere schon besitzt; denn:

a) Trugschluß 9: wer Eins weiß weiß Alles, denn ein Wissender kann unmöglich zugleich ein Nichtwissender sein, Jeder weiß daher Alles §. 51b—55.

b) Trugschluß 10: noch mehr: Jeder weiß nicht bloß Alles, sondern hat es immer von Ewigkeit her

schon gewußt, weiß es immer und wird es bis in alle Ewigkeit wissen, denn man weiß vermöge irgend eines Organes, und zwar immer vermöge des nämlichen Organs ein Jedes; wer aber sonach immer ein Jedes weiß weiß eben damit auch immer Alles, §. 55b—58.

c) Gegenüber diesen Trugschlüssen treibt Sokrates durch die Frage, ob er denn auch wisse daß die Tugendhaften ungerecht seien, die Sophisten so in die Enge daß ihnen nächst andern Gewaltmitteln nur das Ueberspringen auf ganz andere Gegenstände übrig bleibt, §. 59, 60.

2) Trugschluß 11: wer Vater ist kann nicht zugleich ein Anderer als Vater sein; wenn also Chairedemos, des Patrokles Vater, nicht auch Vater des Sokrates ist, so ist er überhaupt nicht Vater, und nur wenn er nicht, Vater ist kann Sophroniskos Vater des Sokrates sein §. 61, 62. Trugschluß 12: wer überhaupt Vater ist ist eben damit Vater von Allen, und nicht bloß von allen Menschen, sondern auch allen Thieren, §. 62b, 63.

3) Trugschluß 13: der Hund ist dein, der Hund ist Vater; also ist der Hund dein Vater, §. 63b, 64.

4) Trugschluß 14: kein Mensch bedarf einer Fülle von Gütern, da ja keinem Kranken, dem doch Arzneien gut sind, dieselben in großer Fülle gut sind u. s. w. Spaßhafter Einwurf des Ktesippos in der Manier von Trugschluß 13 gegen den letzten Theil der Beweisführung des Satzes, §. 64b—66.

5) Trugschluß 15: Jedermann sieht was sich sehen läßt, aber was nicht selbst sehen kann kann sich auch nicht sehen lassen, §. 67.

6) Trugschluß 16: es ist möglich für Schweigende (zugleich) zu reden und für Redende (zugleich) zu schweigen, §. 67b, 68.

7) Trugschluß 17: es ist unmöglich daß ein einzelner schöner Gegenstand, verschieden von dem Schönen an sich (oder der Idee des Schönen), durch Theilhaftigkeit

dieses letzteren schön sei, denn sonst müßte Jemand dadurch daß er eines Ochsen theilhaftig ist selber ein Ochse sein. Scherzhafter Gegentrugschluß des Sokrates, §. 69, 70.

8) Trugschluß 18: was Jedem zukommt muß ihm auch widerfahren; nun kommt dem Schmiede das Schmieden, dem Töpfer das Töpfern zu u. s. w., also muß man den Schmied selber schmieden, den Töpfer selber im Töpferofen glühen u. s. w., §. 70.

9) Trugschluß 19: mit den uns angehörigen lebenden Wesen können wir machen was wir wollen, sie verkaufen, verschenken, den Göttern zum Opfer schlachten u. s. w., folglich gilt ein Gleiches auch von unseren Göttern selbst, denn auch sie sind lebende Wesen §. 71—73.

10) Trugschluß 20: sagt man: Herakles, welch ein Popanz! soll da Herakles ein Popanz oder der Popanz ein Herakles sein? §. 73.

III. Schluß, §. 74—82.

A. Schlußkritik des Sokrates über den Werth der eristischen Kunststücke der beiden Sophisten, §. 74—76.

B. Abfertigung eines Redenschreibers, welcher die echte Dialektik oder Philosophie mit ihnen in Eins zusammenzuwerfen und daher wegwerfend zu beurtheilen sich erlaubt hat. Nachweis daß er selber, weit entfernt eine höhere Einheit von Philosophie und Staatskunst in seinen Bestrebungen darzustellen, vielmehr nur ein Pfuscher auf beiden Gebieten ist, §. 77—81.

C. Zurechtweisung des Kriton: man müsse bedenken daß in jedem Fache die Pfuscher zahlreicher als die wahren Meister sind, sich mithin nicht darüber wundern wenn es in der Philosophie eben so sei, folglich sich überhaupt nicht an den Personen stoßen, und nicht diese, sondern die Sache selbst ansehen und vorurtheilslos prüfen; dann werde jeder Vater finden daß die Philosophie das weitaus höchste und edelste Bildungsmittel für seine Söhne sein werde, §. 82.

Euthydemos.

Kriton, Sokrates.

In der Erzählung des Sokrates kommen vor: Sokrates, Euthydemos, Dionysodoros, Kleinias, Ktesippos.

1. (§. 1.) [p. 271.] **Kriton.** Wer war es, lieber Sokrates, mit welchem du dich gestern im Lykeion [1]) unterredetest? Es umstand euch traun ein großes Menschengedränge, so daß ich, da ich in der Absicht zuzuhören herantrat, nicht im Stande war irgend Etwas deutlich zu vernehmen. Doch bog ich mich über, um wenigstens zu sehen, [2]) und da schien es mir ein Fremder zu sein mit welchem du sprachst. Wer war es?

Sokrates. Ja, nach welchem von Beiden fragst du nur, lieber Kriton? Denn es war nicht Einer, sondern Zwei.

Kriton. Der welchen ich meine saß rechts als der Dritte von dir. Zwischen euch Beiden aber saß der junge Sohn des

---

[1]) S. über dasselbe die Anm. z. Lysis S. 205 der Uebers.
[2]) Wörtlicher: „und sah hinab".

Axiochos,[1]) und der schien, Sokrates, mir gar sehr zugenommen zu haben, und es kam mir vor als ob er an Jahren nicht beträchtlich verschieden wäre von meinem Kritobulos.[2]) Aber der Letztere ist in seiner körperlichen Ausbildung hinter seinen Jahren zurückgeblieben, Jener aber ihnen vorausgeeilt und dabei hübsch und stattlich von Ansehen.[3])

Sokrates. Euthydemos heißt Der, Kriton, nach welchem du mich fragst; Der aber welcher neben mir zur Linken saß ist sein Bruder Dionysodoros, und dieser hat[4]) auch seinen Antheil an unserer (gestrigen) Unterredung.

Kriton. Ich kenne keinen von Beiden, Sokrates. Vermuthlich sind das wieder neue Sophisten.[5]) Woher stammen sie denn und welcher Art ist ihre Weisheit?

(§. 2.) Sokrates. Gebürtig sind sie, meine ich, da so aus Chios, dann aber siedelten sie mit nach Thurii über, und, von da vertrieben, halten sie sich nun schon viele Jahre in hiesiger

---

[1]) Vgl. §. 10.

[2]) Obwohl der Letztere doch, wie das Folgende, wenn es so richtig übersetzt ist (vgl. auch §. 81) lehrt, mehrere Jahre älter ist.

[3]) Winckelmann: „Aber Jener (nach dem ich frage) ist zusammengeschrumpft, dieser (Kleinias) aber hoch aufgeschossen und hübsch und stattlich von Ansehen." Stallbaum: „indessen ist Jener (Kleinias) für seine Jahre klein geblieben, Dieser (Kritobulos) aber rasch aufgeschossen und hübsch und stattlich von Ansehen" (vgl. Xenoph. Gastm. 3, 7. 4, 10. 5, 1 ff.).

[4]) Stallbaum, die Zürcher, Hirschig, Badham nach Heindorf μετεῖχε „hatte", s. aber Hermann's Vorrede.

[5]) In den meisten Handschriften wird dieser Satz freilich dem Sokrates zugetheilt; so auch noch bei Heindorf, Schleiermacher, Bekker und im Text bei Ast und Stallbaum.

Gegend [1]) auf. Wenn du aber nach ihrer Weisheit fragst, das ist eine wundersame, Kriton: [2]) geradezu allweise sind die Beiden, [3]) und ich wußte bis dahin noch nicht was eigentlich die richtigen All-

---

[1]) D. h., wie aus Cap. 3, §. 7 erhellt, nicht in Athen allein, sondern nur überhaupt im Mutterlande. Sokrates hat sie daher auch seit geraumer Zeit nicht gesehen (§. 6), weil sie nach ein- oder zweijähriger Abwesenheit von Athen, wo sie früher in ihrer jetzigen Eigenschaft noch nicht aufgetreten waren (§. 3 z. E. §. 7), daher denn Kriton diese „neuen Sophisten" auch noch gar nicht kennt, erst kürzlich dahin zurückgekehrt sind. S. auch §. 60 mit der Anm.

[2]) *θαυμασία, ὦ Κρίτων*, aus Coislin. Γ und vier andern Handschriften mit den Zürchern, Stallbaum, Hermann, Hirschig statt *θαυμάσι' ὦ Κρίτων*; doch fragt sich ob nicht mit Badham nach Heindorf zu schreiben ist *ὦ θαυμάσιε Κρίτων* „fragst, mein guter Kriton: geradezu" u. s. w.

[3]) Entweder ist das *τώ γε* des Bodl. mit Hermann beizubehalten oder mit Badham in *τώνδρε* zu verändern, jedenfalls nicht *ὡς ἔγωγε* mit dem großen Haufen der Handschriften zu setzen. Winckelmann: *ὥ γε (οὐδ' ἤδη . . . παμμάχω) οὐ κατὰ τὼ Ἀκαρνᾶνε ἐγενέσθην κ. τ. λ.* „geradezu allweise sind sie, die sie ja — und ich wußte bis dahin nicht was eigentlich Allkämpfer sind, denn dies sind erst die richtigen Allkämpfer — weit hinter sich zurückgelassen haben jene beiden Allkämpfer, die Brüder aus Akarnanien." Dabei bleibt das *ἐγενέσθην*, welches die meisten Handschriften und Ausgaben ganz weglassen, da stehen wo es der Bodl. und vier andere Codices bieten, hinter *Ἀκαρνᾶνε*; aber ich ziehe dennoch vor es mit Hermann, welchem Badham folgt, hinter *μάχεσθαι* umzustellen, denn richtig bemerkt Stallbaum gegen Winckelmann: Pro quibus equidem expectaverim potius haec: *οὐδὲ γὰρ ἤδη . . . τούτω δὲ*, und selbst so noch wäre die Ausdrucksweise ziemlich geschraubt.

kämpfer sind.[1]) Denn diese Beiden sind wirklich im eigentlichsten Sinne Allkämpfer, und nicht wie jene beiden akarnanischen Brüder.[2]) Denn diese Letzteren verstanden ja nur mit dem Leibe zu kämpfen, jene Beiden aber sind zuvörderst in einem solchen Kampfe höchst geschickt [und zwar in einer solchen Art desselben durch welche man dazu befähigt wird jeden Gegner zu besiegen],[3]) denn sie sind theils selber große Meister im Kampfe mit voller Waffenrüstung,[4]) theils wissen sie auch jeden Andern welcher sie dafür bezahlt zu einem solchen zu machen; [p. 272] sodann aber verstehen sie sich auch im höchsten Maße darauf den Kampf vor den Gerichten sowohl selber durchzukämpfen als auch Andere den mündlichen Vortrag und die schriftliche Abfassung von Reden zu lehren, wie sie wirksam sind vor den Gerichtshöfen. (§. 3.) Vordem nun also waren sie allein in diesen Dingen stark, jetzt aber haben sie ihrer allkämpferischen Kunstfertigkeit die Krone aufgesetzt. Denn auf dem einzigen Felde des Kampfes welches von ihnen bisher noch unangebaut geblieben war haben sie sich jetzt so eingeübt daß auch kein Einziger auch nur die Hand gegen sie zu erheben im Stande ist. So gewaltig sind sie geworden im Wortgefecht und in der Kunst jede gerade vorkommende Behauptung zu widerlegen, gleichviel ob sie Lüge oder ob sie Wahrheit enthalten mag. Ich, Kriton, habe

---

[1]) Allkampf (Pankration) hieß nämlich eigentlich nur eine Verbindung von Ringen und Faustkampf.

[2]) Von diesen beiden berühmten Pankratiasten wissen wir weiter Nichts, nicht einmal ihre Namen.

[3]) Wohl nicht mit Unrecht bezeichnet Badham diese Worte als eingedrungene Randbemerkung.

[4]) Ueber diese sogenannte Hoplomachie s. den Anfang des Laches und dort die Anm. zu S. 519 der Uebers., auch Gesetze VII. p. 813, §. 476. VIII. p. 833, §. 515.

daher im Sinne mich bei diesen beiden Leuten in die Schule zu geben. Denn sie versprechen binnen kurzer Zeit auch jeden Anderen in eben diesen Künsten geschickt zu machen.

Kriton. Aber wie, Sokrates! du in deinen Jahren! fürchtest du denn gar nicht daß du dazu zu alt bist?

Sokrates. Keineswegs, Freund Kriton, ich habe einen genügenden Anhalt und Trostgrund mich dieser Furcht nicht zu überlassen. Denn diese beiden Leute selbst fiengen, fast möchte ich sagen als Greise erst an sich auf diese Art von Weisheit, nach welcher ich eben Begehr trage, zu legen [nämlich auf die Streitkunst] [1]); vor einem Jahre oder doch vor zweien besaßen sie diese Fertigkeit noch nicht. (§. 4.) Vielmehr fürchte ich für mein Theil nur Eines dabei, daß ich diesen Fremden Schande machen möchte, gleichwie dem Konnos, dem Sohne des Metrobios, dem Citherspieler, [2]) welcher mich jetzt noch im Citherschlagen unterrichtet. [3]) Da das nun die Knaben, meine Mitschüler, sehen,

---

[1]) Diese Worte erklärt Naber für eine in den Text gedrungene Randbemerkung.

[2]) Diesen Zusatz „dem Citherspieler" hält Badham für unecht.

[3]) Vgl. §. 56 (Menex. § 3.). Anspielung auf die Komödie Konnos von Ameipsias, welche 423 zusammen mit Aristophanes Wolken aufgeführt wurde und gleich diesen, wenn auch wohl nicht so ausschließlich, gegen Sokrates gerichtet war. Der Chor bestand aus „Grüblern", d. h. den sämmtlichen namhaften Philosophen und Sophisten welche damals in Athen lehrten (Athen. V. p. 218c), und es ist noch ein Fragment erhalten (b. Diog. Laert. II, 28), in welchem dieser Chor den auftretenden Sokrates begrüßt, der mithin nicht, wie ich früher mit Andern annahm, mit zu demselben gehörte, sondern Bühnenperson im Stücke war, vgl. Meineke Fragm. com. Gr. I. p. 201 f. II. p. 703 ff. Aus unserer Stelle sieht man daß er (und vermuthlich doch wohl auch

lachen sie mich aus und nennen den Konnos einen Altenmannslehrer. Wenn ich nun also nur nicht auch diesen beiden Fremden den gleichen Spott zuziehe und sie nur nicht etwa aus Furcht hiervor vielleicht mich nicht in die Schule nehmen wollen! Ich aber, mein Kriton, habe (schon) andere alte Leute überredet gleichfalls zum

---

der Grüblerchor) in demselben bei Konnos in die Schule gieng, was wahrscheinlich eine reine Erdichtung des Komikers war, s. C. F. Hermann De Socratis magistris, Marburg 1837. 4. p. 24 ff. Zeller a. a. O. IIª. S. 41. Anm. 2. Aus dem was wir über Konnos oder Konnâs aus Aristoph. Rittern V. 534, Wespen V. 675 und Kratinos Fragm. inc. CXLIII. (Meineke) ersehen scheint, in Verbindung mit unserer Stelle, hervorzugehen daß derselbe eine allbekannte lächerliche Figur in Athen war, einst ein gefeierter Virtuos, welcher mehrfach in musikalischen Wettkämpfen den Preis davon getragen hatte, dann aber durch Freß- und Trunkliebe heruntergekommen war und als Musiklehrer gewöhnlichsten Schlages, welcher Knaben in den ersten Elementen seiner Kunst unterwies, sein Leben fristete, dabei aber noch immer mit seinem früheren Ruhm sich brüstete und mit einem der verwelkten Siegerkränze die er einst errungen hatte auf dem Kopf einherzuwanken pflegte und sich dadurch lächerlich machte. Man versteht hiernach leicht den Witz des Ameipsias, wenn er Sokrates und die andern Philosophen und Sophisten zu diesem halbverrückten Menschen in die Knabenschule schickte und so ihr Treiben als ein kindisches verspottete; Platon aber will wahrscheinlich hiermit, abgesehen von dem Hauptzweck dieser Anspielung, über welchen die Einl. S. 712 zu vergleichen ist, andeuten daß es dem Sokrates eben so wenig mit der von ihm ausgesprochenen Absicht Schüler des Euthydemos und Dionysodoros zu werden (an deren rein ironischer Bedeutung ohnehin nicht von Steinhart und mir gezweifelt werden durfte) Ernst ist als er wirklich je Schüler des Konnos war.

Konnos zu gehen und meine Mitschüler zu werden, und ebenso werde ich auch zu diesen beiden Männern zu gehen Andere zu überreden versuchen; und komm du doch auch ein wenig mit. Als Lockspeise für sie werden wir dann deine Söhne haben,[1]) denn um die zu bekommen, werden sie, ich bin davon überzeugt, auch uns ihren Unterricht zu Theil werden lassen.

Kriton. Nun, wenn du's so meinst, lieber Sokrates, so steht ja Dem Nichts im Wege. Erst sag' mir aber doch, worin denn die Weisheit dieser Männer eigentlich besteht, damit ich erfahre was wir überhaupt bei ihnen lernen werden.

2. Sokrates. Das sollst du sogleich hören; denn ich könnte nicht sagen daß ich ihnen keine Aufmerksamkeit geschenkt hätte, vielmehr that ich das in hohem Grade, und habe auch Alles im Gedächtniß behalten, und will daher versuchen es dir von Anfang an wiederzuerzählen. (§. 5.) Recht durch eines Gottes günstige Fügung saß ich gerade da wo du mich erblicktest, im Auskleidezimmer, allein, und schon war ich im Begriff aufzustehen, da kam mir, als ich Dies wirklich ausführen wollte, das gewohnte göttliche Zeichen.[2]) Ich setzte mich daher wieder, und gleich darauf traten jene beiden Männer herein, Euthydemos und Dionysodoros, [p. 273] und mit ihnen zugleich noch andere Leute, ihre Schüler, nicht viele,[3]) wie mir schien, und ergiengen sich nach ihrem Eintritt

---

[1]) *αὐτοῖς ἔξομεν* statt *αὐτοῖς ἄξομεν* oder *ἄξομεν αὐτοῖς* mit Winckelmann, den Zürchern und Hermann aus dem Bodl. und andern Handschriften.

[2]) „Offenbar treibt Sokrates hier selbst etwas Scherz mit seinem göttlichen Zeichen, daß es ihn abgehalten vom Gehen, ehe die weisen Männer hereingekommen, als würde ihm sonst ein großes Glück entgangen sein." (Schleiermacher.)

[3]) Da der Bodl. nebst dem Vatic. *Θ ἅμα αὖ πολλοί* hat, so habe ich nach Hermanns Conjectur *ἅμα οὐ πολλοί* übersetzt,

in dem bedeckten Gange. Und so mochten sie noch nicht zwei- oder dreimal hin und her gegangen sein, da tritt auch Kleinias herein, von dem du mit Recht bemerkst daß er sich sehr aufgenommen habe, und hinter ihm drein seine Liebhaber, gar viele, unter anderen [1]) auch Ktesippos, ein junger Mann aus Päania von schönen und edlen Naturgaben, aber noch voll Uebermuth [2]) in Folge seiner Jugend. Als nun Kleinias vom Eingange aus mich so allein da sitzen sah, so gieng er gerade auf mich zu und setzte sich zu meiner Rechten, wie ja auch du schon bemerkt hast. (§. 6.) Dionysodoros aber und Euthydemos, da sie ihn erblickten, blieben zuerst stehen und sprachen mit einander, indem sie wiederholt nach uns herübersahen — ich faßte sie nämlich sehr genau ins Auge — dann giengen sie auf uns zu, und der eine von ihnen setzte sich neben

---

zweifle aber an der Richtigkeit derselben. Die übrigen Handschriften geben bloß *ἅμα πολλοί*, was nur heißen könnte „viele, wie mir schien". Die Uebersetzer dagegen übertragen alle diese Lesart so: „zugleich noch viele andere Leute, ihre Schüler, wie ich denke"; und in der That erwartet man diesen Gedanken, daher denn Badham vermuthet: *καὶ ἄλλοι ἅμ' αὐτοῖς πολλοί, μαθηταὶ ἐμοὶ δοκεῖν.*

[1]) Es genügt das *τε* vor *καὶ ἄλλοις* mit Bekker in eckige Parenthesen zu schließen, während Badham höchst unwahrscheinlich vielmehr dies *καὶ ἄλλοις* als fremde Zuthat bezeichnet.

[2]) Daß weder das *ὅσον μὲν* der meisten Handschriften noch das *ὅσον μὴ* des Bodl. und mehrerer anderer Codices, welches Winckelmann und Hermann unter Tilgung von *δέ* vor *διά τὸ νέος εἶναι* hergestellt haben, haltbar ist, zeigt Badham. Bei der Unmöglichkeit einer sicheren Aenderung habe ich mich begnügen müssen den Sinn im Allgemeinen wiederzugeben. Badham vermuthet *ὅσον ἐμὲ εἰδέναι*: „Naturgaben, so weit ich sehe."

den Knaben, nämlich Euthydemos, und der andere neben mich selbst zu meiner Linken; die Uebrigen aber nahmen Platz, wo ein Jeder ihn fand. Ich nun begrüßte die Beiden, als Leute die ich seit geraumer Zeit zum ersten Male wieder sah, und sagte dann zu Kleinias: lieber Kleinias, das sind ein paar weise Männer, Euthydemos und Dionysodoros, [1]) und zwar weise nicht in Kleinigkeiten, sondern in hochwichtigen Dingen; denn sie verstehen sich auf Alles was zum Kriege gehört, wie es Einer der ein Feldherr werden will wissen muß, auf die Schlachtordnung und Heeresleitung, und auf alles Das was man lernen muß um in (voller) Waffenrüstung zu fechten; und sie sind ferner auch dazu im Stande Jemanden dahin zu bringen daß er sich selbst zu helfen vermöge vor Gericht, wenn ihm Jemand Unrecht thut.

(§. 7.) Diese meine Aeußerung nahmen sie nun aber sehr geringschätzig auf: sie sahen [2]) sich Beide an und lachten, und Euthydemos sprach: nein, Sokrates, das ist keineswegs mehr der eigentliche Gegenstand unseres Bestrebens, sondern das treiben wir nur noch nebenher.

Das setzte mich denn sehr in Verwunderung, und ich erwiderte: dann muß ja der eigentliche Gegenstand eures Strebens ein gar herrlicher sein, wenn ihr so hochwichtige Dinge nur (noch) als Nebensache betreibt. Bei den Göttern! sagt mir also, worin besteht denn dieser herrliche Gegenstand?

---

[1]) Badham schließt beide Namen hier in eckige Parenthesen.

[2]) Wenn nicht statt des von Winckelmann und Hermann beibehaltenen und vertheidigten *οὖν* vielmehr *γοῦν* nach Heindorf's Vermuthung mit Schleiermacher, Bekker, den Zürchern, Stallbaum, Hirschig, Badham zu schreiben ist: „wenigstens sahen sie."

Die Tugend, versetzte er, lieber Sokrates, glauben wir von allen Menschen am Besten und Schnellsten mittheilen zu können.[1])

3. O Zeus, antwortete ich, was für ein Großes nennet ihr da! Wo habt ihr diesen Fund gethan? Ich war, wie ich es auch eben aussprach, in Bezug auf euch noch in der Meinung befangen, ihr seiet vorzugsweise darin Meister wie man in voller Waffenrüstung kämpft; denn als ihr euch früher hier aufhieltet, erinnere ich mich daß ihr euch hierfür ausgabt. Wenn ihr nun aber jetzt in der That diese Kunde besitzet, dann zeiget euch gnädig, denn dann begrüße ich euch vollkommen wie ein Götterpaar und flehe euch an um Verzeihung für Das was ich zuvor über euch ausgesagt habe. [p. 274.] Aber sehet euch vor, Euthydemos und Dionysodoros, ob ihr auch die Wahrheit sagt, denn bei der Größe eurer Verheißung ist es kein Wunder wenn man euch mißtraut.

(§. 8.) Sei überzeugt, Sokrates, entgegneten sie, die Sache verhält sich so.[2])

Nun, dann preise ich euch glücklich um dieses Besitzthums,

---

[1]) §. 3 hatte Sokrates als diesen Gegenstand vielmehr die eristische Disputierkunst bezeichnet. Dies steht aber mit dieser eigenen Ankündigung der Sophisten nicht im Widerspruch. Lehrer der Tugend oder besser Tüchtigkeit, der Kunst ein tüchtiger Mann zu werden, dies ist Das was der gemeine Sprachgebrauch der damaligen Zeit unter einem Sophisten verstand (s. d. Einl. zu Protag. S. 5 ff.), und die Sophisten in diesem Sinne des Worts, die freilich meistens auch Sophisten in derjenigen Bedeutung waren welche wir heute im Anschluß an Platon und Aristoteles mit diesem Wort zu verbinden gewohnt sind, pflegten sich allgemein auch so zu bezeichnen. Nun aber zeigt sich bald daß Alles worin Euthydemos und Dionysodoros ihre Schüler tüchtig machen eben nur jene eristische Disputierkunst ist.

[2]) Vgl. Teuffel zu Aristoph. Wolken V. 331.

noch viel mehr als den Großkönig um seiner Herrschaft willen. Aber Das sagt mir, ob ihr gesonnen seid euch mit dieser eurer Weisheit hören zu lassen, oder] was ihr darüber beschlossen habt.

Gerade dazu sind wir hier, Sokrates, um uns mit ihr hören zu lassen und sie zu lehren, wenn Jemand sie lernen will.

Gewiß werden das Alle wollen die sie nicht besitzen, dafür bürge ich euch: zuvörderst ich, dann Kleinias da, und außer uns Ktesippos hier und da alle Uebrigen, versetzte ich, indem ich auf die Liebhaber des Kleinias wies. Die aber standen alle bereits um uns herum. Denn Ktesippos hatte weit von Kleinias entfernt gesessen, und da nun Euthydemos, um mit mir zu reden, sich vorüberbog, weil Kleinias zwischen uns saß, so, glaube ich, [1]) benahm er dem Ktesippos die Aussicht auf den Letzteren. (§. 9.) Ktesippos also, der diesen seinen Liebling fortwährend anzusehen wünschte

---

1) *Κλεινίου. ἐμοὶ δὲ δοκεῖν, ὡς ἐτύγχανεν κ. τ. λ.* nach Stephanus, was auch Heindorf und Badham billigen, von denen der Letztere im Text, was ja aber auf Dasselbe hinausläuft, jedoch vielmehr *Κἀμοὶ δοκεῖν* schreibt. Die andern neuern Herausgeber seit Bekker schieben, mit Ausnahme von Winckelmann, das in den Handschriften fehlende δὲ vielmehr nach Ficinus hinter ὡς ein und interpungieren demnach so: *Κλεινίου, ἐμοὶ δοκεῖν. ὡς δ' ἐτύγχανον κ. τ. λ.*: „Denn Ktesippos hatte, glaube ich, weit von Kleinias .... Kleinias zwischen uns saß, so benahm er dem Ktesippos die Aussicht auf den Letzteren." S. dagegen aber Badham z. d. St. Winckelmann endlich setzt nicht δὲ oder καὶ, sondern ὅς hinter *Κτήσιππος* hinzu und nimmt eine Anakoluthie an: „Denn Ktesippos, welcher weit von Kleinias entfernt gesessen hatte, dem benahm, glaube ich, Euthydemos, indem er sich, um mit mir zu reden, vorüberbog, weil Kleinias zwischen uns saß, die Aussicht auf den Letzteren."

und überdies hörlustig ist, war zuerst von seinem Sitze aufgesprungen und hatte sich uns gegenüber gestellt, und als Das die Anderen sahen hatten sie es eben so gemacht und umstanden uns nun dergestalt, sowohl die Liebhaber des Kleinias als auch die Jünger des Euthydemos und Dionysodoros. Auf diese Alle deutete ich also hin und sagte dem Euthydemos daß sie alle bereit seien zu lernen, und Ktesippos gab denn auch (sofort) mit großem Eifer seine Zustimmung zu erkennen, und eben so auch die Uebrigen, und sie Alle forderten gemeinsam jene Beiden auf ein Probestück zu zeigen davon was ihre Weisheit eigentlich vermöge.

4. Ich fuhr daher fort: Euthydemos und Dionysodoros, ihr seht also welchen großen Gefallen ihr in jeder Hinsicht diesen Allen erzeigen könnt. Gebt ihnen also eine Probe, thut es auch mir zu Liebe. Die meisten Gegenstände an denen ihr sie geben könntet würden nun freilich offenbar etwas allzu viel Schwierigkeiten machen; so viel aber saget mir: vermögt ihr nur einen Solchen welcher schon davon überzeugt ist daß man bei euch (zu dem angegebenen Zwecke) in die Schule gehen müsse zu einem tüchtigen und tugendhaften Manne zu machen, oder auch einen Solchen welcher noch nicht hiervon überzeugt ist, weil er glaubt, entweder dies Ding,[1]) die Tugend, lasse sich überhaupt gar nicht lehren, oder weil er euch nicht für die rechten Lehrer derselben hält? Sprecht, ist es Sache derselben Kunst auch Denjenigen welcher so denkt davon zu überzeugen, einerseits daß Tugend etwas Lehrbares, und andererseits, daß ihr die Männer seid bei welchen man sie am Besten lernen kann, oder bedarf es dazu noch einer anderen?

---

[1]) Hirschig und Badham halten die Worte „dies Ding" für ein Einschiebsel.

(§. 10.) Es ist Sache eben dieser nämlichen Kunst, lieber Sokrates, antwortete Dionysodoros.

Ihr also, sprach ich, Dionysodoros, vermöchtet von allen jetzt lebenden Menschen am Besten zum Streben nach der Weisheit und zum Eifer nach der Tugend anzuleiten? [1])

[p. 275.] So meinen wir allerdings, Sokrates.

Nun wohlan, fuhr ich fort, von allem Anderen an welchem ihr ein Probestück machen könntet verschiebt es auf später, und eben Dies laßt den Gegenstand eurer abzulegenden Probe sein: überzeugt diesen Jüngling hier davon daß man nach der Weisheit streben und um die Tugend sich beeifern müsse, und erzeigt euch so mir wie diesen Allen gefällig. Denn es steht so um diesen Knaben: ich und diese Alle hier tragen das Verlangen ihn zu einem möglichst wackeren Manne werden zu sehen. Es ist derselbe aber der Sohn des Axiochos, des Sohnes von dem älteren Alkibiades, und ein leiblicher Vetter des jetzt lebenden Alkibiades, und

---

[1]) Nur von dem Eifer nach der Tugend hatten die Sophisten dies §. 7 behauptet. Im Sinne Platon's ist jedoch der Zusatz des Strebens nach der Weisheit nicht erschlichen; „denn indem die Sophisten selbst die Tugend als einen Gegenstand der Lehre bezeichnen, müssen sie dieselbe für ein Wissen anerkennen oder doch zum Wissen in bestimmte Beziehung setzen. Daß Platon den Sokrates diesen Zusatz zu dem von den Sophisten selbst ausgesprochenen Versprechen nicht besonders deducieren läßt darf man wohl als absichtliche Charakteristik für die Oberflächlichkeit und die Ruhmredigkeit der dargestellten Wortkünstler betrachten: sie bemerken gar nicht daß ihnen ihre eigene Zusage aus dem Munde des Sokrates etwas modificiert zurückgegeben wird, und würden es auch nicht über sich gewinnen irgend Etwas durch den Unterricht nicht vermögen zu wollen." (Bonitz.)

sein Name ist Kleinias. [1]) Nun ist er aber jung, und wir sind daher um ihn besorgt, wie man es um ein jugendliches Gemüth natürlich ist, daß uns Jemand zuvorkommen, seinen Sinn auf andere Bestrebungen lenken und ihn so verderben möchte. (§. 11.) Ihr kommt uns mithin ganz gelegen, und wenn es euch also nicht darauf ankommt, so macht einen Versuch mit dem Knaben und unterredet euch mit ihm in unserer Gegenwart.

Als ich so ziemlich eben dies gesagt hatte, erklärte Euthydemos gar [2]) beherzt und zuversichtlich: nun, uns kommt Nichts darauf an, Sokrates, wenn nur der Knabe Rede und Antwort stehen will.

Nun, versetzte ich, daran ist er gewöhnt, denn gar häufig machen sich Die da an ihn heran, legen ihm mancherlei Fragen vor und unterreden sich vielfach mit ihm, so daß er schon ziemlich dreist ist im Antworten.

5. (§. 11[b]). Was sich nun darauf begab, mein Kriton, wie soll ich dir Das nur so wie sich's gebürt wiedererzählen! Denn es ist keine Kleinigkeit wenn man so überschwengliche Weisheit treulich wiedergeben soll, so daß ich wirklich in den Fall komme gleichwie die Dichter im Beginne meines Berichtes die Musen und

---

[1]) Somit ergibt sich folgende Stammtafel:

Alkibiades I

Kleinias I — Axiochos

Alkibiades II — Kleinias II.

[2]) Nach der Vermuthung von Badham *μάλα* statt *ἅμα*. Schon Schleiermacher übersetzt eben so.

die Mneme [1]) anrufen zu müssen. Doch genug, es hub, wenn ich mich recht erinnere, Euthydemos etwa folgendermaßen an: sage mir, Kleinias, welcherlei Leute sind es die da lernen, die Klugen oder die Dummen, die Verständigen oder die Unwissenden?

(§. 12.) Das war denn nun eine gar schwierige Frage, und so erröthete der junge Mensch und gerieth in Verlegenheit und blickte sich in derselben nach mir um. Und ich errieth seine Verwirrung und sprach zu ihm: sei nur guten Muths, Kleinias, und antworte dreist, was von Beidem dir scheint, denn vermuthlich wird dir das den allergrößten Nutzen bringen. [2])

Indem bückte sich Dionysodoros zu mir und flüsterte mir ins Ohr, indem er dabei über das ganze Gesicht lachte: na, Sokrates, ich sage dir vorher, wie auch der Knabe antworten wird, in jedem Falle wird er geschlagen werden.

Während er nun noch so sprach, hatte Kleinias bereits geantwortet, so daß ich ihn gar nicht einmal mehr vorher warnen konnte auf seiner Hut zu sein, [p. 276] und seine Antwort war dahin ausgefallen, die Klugen und Verständigen seien es.

Da erwiderte ihm denn Euthydemos: du nennst doch gewisse Leute Lehrer, oder nicht?

---

[1]) Die Göttin der Erinnerung, gewöhnlich Mnemosyne. Letzteres, *Μνημοσύνην*, haben auch hier die meisten Handschriften, aber Winckelmann hat zuerst *Μνήμην* aus Bodl. und Vatic. Θ hergestellt, worin ihm alle folgenden Herausgeber von den Zürichern ab außer Stallbaum und Hirschig gefolgt sind. Mneme oder Mnemosyne galt aber für die Mutter der Musen, s. Theät. p. 191 (S. 253 der Uebers. nebst Deuschles Anm.).

[2]) *ὠφελήσει* statt *ὠφελεῖ* nach Buttmanns Vermuthung mit Heindorf, Stallbaum, Hirschig und Badham.

Das räumte Kleinias ein.

(§. 13.) Und nicht wahr, diese Lehrer sind Lehrer von Lernenden, so wie zum Beispiel dein Citherlehrer und dein Elementarlehrer doch wohl deine und der anderen Kinder Lehrer und ihr bei ihnen Lernende waret?

Das bejahete Kleinias.

Und als ihr da nun lerntet, wußtet ihr doch wohl noch nicht Das was ihr lerntet?

Nein.

Waret ihr denn nun schon klug als ihr dies noch nicht wußtet?

Keineswegs.

Und wenn nicht klug, so dumm und unwissend?

Ja wohl.

Indem ihr also lerntet was ihr noch nicht wußtet, lerntet ihr als Unwissende.

Der Knabe nickte mit dem Kopfe.

Folglich lernen die Unwissenden, um klug und verständig zu werden, [1]) lieber Kleinias, und nicht, wie du glaubst, Diejenigen welche schon verständig sind.

Als er nun so gesprochen hatte, da erhob, gerade wie ein Chor anstimmend auf das Zeichen welches ihm der Chormeister gibt, jener ganze Schwarm welcher dem Dionysodoros und Euthydemos folgte ein Beifallsgetöse und Gelächter; und bevor noch der junge

---

[1]) *σοφοὶ μανθάνουσιν* aus Bodl. und Vatic. Θ statt *μανθάνουσιν*, mit Winckelmann, den Zürchern, Stallbaum, Hermann. Indessen fragt es sich doch sehr ob nicht dies durch diese, wie mir scheint, etwas gezwungene Auslegung allein haltbare *σοφοὶ* bloß aus Dittographie entstanden und mithin einfach nach den übrigen Handschriften zu übersetzen ist: „Folglich lernen die Unwissenden, lieber Kleinias, und nicht u. s. w."

Mann gehörig und recht wieder aufathmen konnte, fieng Dionysodoros ihn auf [1]) und fragte: wie nun aber, Kleinias, wenn euch der Elementarlehrer Etwas vorsagte, welche Kinder lernten da das Vorgesagte, die klugen oder die dummen?

Die klugen, entgegnete Kleinias.

(§. 14.) Also lernen die Klugen und nicht die Dummen, und richtig [2]) hast du mithin eben dem Euthydemos geantwortet.

6. Da erhoben denn von Neuem die Verehrer der beiden Männer ein gar gewaltiges Gelächter und Beifallsgejubel vor Bewunderung ihrer Weisheit, wir Andern aber schwiegen ganz verdutzt. Als uns aber Euthydemos aus aller Fassung sah ließ er, um unsere Bewunderung gegen ihn noch zu erhöhen, den Jüngling nicht los, sondern fragte ihn gleich weiter, und wie ein guter Tänzer machte er in seinen Fragen zum zweiten Male eine ähnliche Wendung, [3]) indem er fortfuhr: denn [4]) was von Beidem

---

[1]) Wie ein gehetztes Wild. Oder ist so zu verbinden: „und „bevor noch der junge Mensch wieder aufathmen konnte fieng Dionysodoros ihn geschickt und gehörig auf“?

[2]) ὀρθῶς statt οὐκ ὀρθῶς „nicht richtig“ nach Hirschig mit Badham. Uebrigens steht οὐκ ὀρθῶς nur im Venet. Ξ, alle andern Handschriften haben οὐκ εὐθὺς, und daher hat Winckelmann vielleicht mit Recht vielmehr vor letztern Worten τί eingeschoben: „und was antwortetest du also das nicht gleich dem Euthydemos?“

[3]) Es scheint hier, wie Winckelmann und Stallbaum bemerken, auf eine besondere Art von Tanz angespielt zu werden, bei welcher dieselben Körperbewegungen mit geringen Variationen zum zweiten Male wiederkehrten, vgl. Aristoph. Thesm. 981 f. Hesych. u. d. W. διπλῆ.

[4]) „Euthydemos bestreitet in dieser zweiten Argumentation Das was er selbst in der ersten erwiesen hatte, und eben so Dionysodoros.“ (Bonitz.)

lernen die Lernenden, Das was sie wissen oder Das was sie nicht wissen?

Und Dionysodoros flüsterte mir wiederum leise zu: das ist wieder, Sokrates, ein ganz ähnliches Stück wie das vorige.

O Gott! versetzte ich, und schon jene vorige Frage machte wahrhaftig keinen geringen Effect für euch. [1])

Ja, versicherte er, Sokrates, alle unsere Fragen sind solche unentrinnbare Schlingen.

(§. 15.) Traun, entgegnete ich, darum habt ihr auch, wie man gewahr wird, so viel Ruhm und Beifall bei euren Schülern.

Inzwischen hatte Kleinias dem Euthydemos dahin geantwortet, daß die Lernenden Das lernten was sie nicht wüßten.

Der aber fragte ihn weiter mit Anwendung derselben Kunstgriffe wie zuvor. [p. 277.] Wie denn, sprach er, kennst du die Buchstaben nicht?

Ja, antwortete Kleinias.

Und doch wohl alle?

Das räumte er ein.

Wenn dir nun Jemand irgend Etwas vorsagt, sind es dann nicht Buchstaben die er dir vorsagt?

Das räumte er wieder ein.

Von Dem also was du weißt und kennst, fuhr Euthydemos fort, sagt er dir Etwas vor, wenn du doch diese [2]) kennst.

---

[1]) Anders Winckelmann: „war wahrhaftig kein übler Einfall von euch." Wohl mit Recht schreibt aber Badham aus Ficinus nach Stephanus ἡμῖν statt ὑμῖν (so auch Heindorf und Schleiermacher) und setzt τὸ ἐρώτημα nach Hirschig in eckige Parenthesen: „schon das vorige schien uns wahrhaftig nicht übel."

[2]) ταῦτα aus Coislin. Γ mit Hermann statt πάντα „alle".

Auch Das nun räumte er ein.

Wie also, fragte Jener weiter, lernst denn etwa du nicht [1]) was dir einer vorsagt, wohl aber lernt Der welcher die Buchstaben nicht kennt?

Nein, antwortete Kleinias, ich lerne.

Folglich, schloß Euthydemos, lernst du was du weißt und kennst, wenn anders du doch alle Buchstaben kennst.

Der Jüngling gestand Das zu.

Mithin hast du nicht richtig geantwortet, sprach Euthydemos.

Und kaum daß dieser dies zu Ende gesprochen hatte, so nahm schon Dionysodoros wie einen Fangball die Rede auf und stellte den jungen Menschen von Neuem auf die Probe und sprach:

Euthydemos hintergeht dich, Kleinias. (§. 16.) Denn sage mir, heißt lernen nicht ein Wissen von Dem empfangen was man lernt?

Das gab Kleinias zu.

Wissen aber, fuhr er fort, heißt doch nichts Anderes als diese Erkenntniß schon besitzen?

Der Jüngling stimmte bei.

Nicht wissen heißt also die Erkenntniß noch nicht besitzen?

Kleinias räumte es ein.

Welche von Beiden [2]) sind nun Diejenigen die Etwas erst

Badham möchte noch lieber vermuthen γράμματα „Buchstaben", Heindorf ἅπαντα „sie alle insgesammt".

1) σὺ οὐ aus dem Coislin. Γ mit Heindorf, Schleiermacher, Bekker, Stallbaum, den Zürchern, Hirschig und Badham, der sogar σὺ μὲν οὐ schreibt, οὐ Hermann, σὺ Winckelmann aus den übrigen Handschriften.

2) πότεροι aus Coislin. Γ von zweiter Hand und einigen andern

empfangen, Die welche es schon besitzen, oder Die welche es noch nicht besitzen?

Die welche es noch nicht besitzen.

Hast du nun nicht zugegeben daß zu diesen, ich meine zu den Nochnichtbesitzenden, auch die Nichtwissenden gehören?

Kleinias nickte zu.

Zu den Empfangenden gehören also die Lernenden, und nicht zu den schon Besitzenden?

Der Knabe stimmte bei.

Die Nichtwissenden also, folgerte Dionysodoros, lernen, o Kleinias, und nicht die Wissenden.

7. (§. 16b.) Schon schickte sich noch ein drittes Mal gleichsam in diesem Ringen den Jüngling niederzuwerfen Euthydemos an [1]), da suchte ich jenem, da ich ihn so im Gedränge sah, Luft zu schaffen, damit er uns nicht ganz und gar verzagt werde, und wandte mich mit tröstendem Zuspruch zu ihm, indem ich sagte: (§. 17.) Lieber Kleinias, wundere dich nicht wenn dir diese Reden ungewohnt vorkommen. Denn du merkst wohl nicht wie diese beiden Fremden eigentlich mit dir verfahren. Sie verfahren gerade so mit dir wie Diejenigen welche die Korybantenweihe vornehmen, wenn sie die Einthronung [2]) mit Demjenigen anstellen welchen sie

---

Handschriften statt πότερον mit Heindorf, Hirschig und Badham.

[1]) Erst wer den Gegner dreimal zu Boden geworfen hatte war im Ringkampf Sieger, s. d. Anm. zu Phaidr. §. 81, S. 135 f. der Uebers.

[2]) Diese Bezeichnung erklärt sich daraus daß offenbar der in diese Art von Geheimdienst (Mysterien) Einzuweihende auf einen Sessel gesetzt ward, den dann zunächst, wie aus unserer und andern Stellen erhellt, die Korybanten umtanzten. Der

einweihen wollen. Denn auch dabei findet ja Tanz und Spiel und Scherz statt, wie dir nicht entgangen sein wird, wenn anders du vielleicht schon diese Weihe empfangen hast. So machen es diese Beiden jetzt auch: sie haben bisher nichts Anderes gethan als den Reigen um dich herumgeführt und dich gleichsam im Scherz und Spiele umtanzt, um dir dann demnächst die wirkliche Weihe zu ertheilen. Drum halte daran fest daß du jetzt nur den ersten Anfang Dessen vernimmst was zum Heiligthume der Sophistik führt. Denn das Erste muß eben sein, wie Prodikos [1]) sagt, daß du den richtigen Gebrauch der Worte lernst, und eben deßhalb weisen dir denn auch die beiden Fremden nach daß du noch nicht wußtest wie die Menschen das Wort Lernen einerseits dann gebrauchen wenn Einer der bis dahin noch gar keine Erkenntniß von einem Gegenstand besaß diese nunmehr empfängt, [p. 278] andererseits aber auch dann wenn Einer diese Kenntniß bereits besitzt und nun vermöge derselben dem betreffenden Gegenstande, wenn er, sei es im Handeln, sei es im Reden, vorkommt, weiter nachforscht. Freilich nennt man dies Letztere eigentlich vielmehr Begreifen als Lernen, doch bedient man sich zuweilen auch des letzteren Ausdrucks. Dir nun, wie diese Männer es dir jetzt nachweisen, entgieng es daß sonach dasselbe Wort in Bezug auf Menschen von ganz entgegengesetzter Verfassung gebraucht wird, sowohl von dem Wissenden als dem Nichtwissenden. (§. 18.) Und ganz ähnlich steht es auch mit der zweiten Frage, ob die Menschen Das lernen

---

Spott liegt zu Tage, indem die beiden Sophisten mit diesen herumziehenden Gauklern und Bettelpriestern der Kybele verglichen werden, die mit ihren Privatmysterien von allen Gebildeten verachtet und verlacht wurden.

[1]) S. über diesen die Anm. 31 z. Protag. u. die Anm. z. Phaidr. S. 161 der Uebers.

was sie wissen, oder was sie nicht wissen. Dergleichen ist in der Wissenschaft nur ein Spiel, und deßhalb meine ich eben daß diese Männer dabei mit dir nur ihren Scherz und ihr Spiel treiben. Ein bloßes Spiel aber nenne ich es deßwegen weil, wenn Einer auch vielerlei, ja wenn er alles Derartige lernt, er damit noch um Nichts mehr von den Gegenständen selbst und ihrem Verhalten weiß, sondern bloß dazu geschickt ist mit den Leuten sein Spiel zu treiben, indem er ihnen vermöge verschiedener Bedeutung derselben Worte ein Bein stellt und sie zu Falle bringt, gerade wie wenn Jemand daran seine Freude hat Einem der sich setzen will den Stuhl wegzuziehen und lacht wenn er ihn rücklings überfallen sieht. Sei also überzeugt, alles Bisherige ist von diesen Männern nur Scherz gewesen, und es ist offenbar daß sie dir von nun an im Weiteren auch den Ernst selber [1]) zeigen werden. Und da will ich meinerseits ihnen dazu mit gutem Beispiele vorangehen, mir Das wirklich zu leisten [2]) was sie mir versprochen

---

[1]) *αὐτὰ* nach Heindorf für *αὐτῶ* mit Bekker, Hirschig und Badham; *αὖ* Schleiermacher unter Billigung Stallbaums „auch den Ernst", was, wie auch Heindorf anerkennt, gleichfalls richtig sein kann; *αὐτῶ* ließe sich höchstens durch die Erklärung von Winckelmann „von selber auch den Ernst" und selbst so kaum halten.

[2]) *αὐτοῖν ἃ μοι ὑπέσχοντο ἀποδώσειν* nach Winckelmanns Vermuthung mit Hermann, Baiter und Badham, während die andern Herausgeber nach der von Heindorf und schon am Rande bei Stephanus schreiben *αὐτοῖν, ἵνα μοι ὃ ἐπέσχοντο ἀποδῶσιν* „damit sie mir Das wirklich leisten." Die Handschriften haben *αὐτοῖν, ἵνα μοι ὃ ἐπέσχοντο ἀποδώσειν*, und im Vatic. Θ fehlt bereits ἵ. Heindorf macht noch eine zweite Vermuthung: *αὐτοῖν, ἵνα μοι ὃ ἐπέσχοντο ἀποδώσειν ἀποδῶσιν* „damit sie mir Das wirklich leisten was sie mir zu leisten versprochen haben."

haben. Denn sie verhießen ja eine Probe zu geben von ihrer Kunst zum Tugendstreben anzuregen, nun aber, dünkt mich, glaubten sie vorher erst mit dir scherzen zu müssen. (§. 19.) Und so mag uns denn alles Bisherige, Euthydemos und Dionysodoros, als Scherz von euch gelten, und als solcher mag es so übel nicht sein; von nun aber zeiget auch eure Kunst den jungen Mann anzuregen (und ihn davon zu überzeugen) daß man nach Weisheit und Tugend streben müsse. Vorher jedoch will ich euch ein Beispiel davon geben wie ich Dies meine und in welcher Art ich es von euch zu hören wünsche. Wenn ich nun euch dabei nicht kunstgerecht zu verfahren und mich lächerlich anzustellen scheine, so lachet mich nicht aus, denn ich unternehme ja nur aus Verlangen eure Weisheit zu hören dies Wagestück so aus dem Stegreife in eurem Beisein. Laßt also ihr und eure Schüler es euch gefallen ohne Lachen mich anzuhören, und du, Sohn des Axiochos, antworte mir.

8. (§. 19b.) Wünschen wir Menschen wohl nicht alle daß es uns wohl ergehe und wir richtig verfahren? Oder ist das nicht (vielmehr gleich) eine solche Frage bei der meine Furcht mich lächerlich zu machen in Erfüllung geht? Denn freilich ist es wohl thöricht nach so Etwas nur zu fragen. Denn welcher Mensch wünscht wohl nicht daß es ihm wohlergehe!

Gewiß keiner, entgegnete Kleinias.

[p. 279.] (§. 20.) Gut, fuhr ich fort, und nun, was weiter daran hängt, wenn wir denn doch Alle wünschen daß es uns wohl ergehe, wie werden wir Dies erreichen? Nicht wahr, dadurch daß wir des Guten viel besitzen? Oder ist das nicht eine noch einfältigere Frage? Denn es ist wohl klar daß es auch hiemit sich so verhält.

Er stimmte bei.

Wohlan, und was für Dinge gelten uns denn für Güter? Doch auch Das ist wohl nicht schwer zu sagen, und es bedarf dazu gar keines besonderen Mannes um auch hierüber um eine Antwort nicht verlegen zu sein [1]), vielmehr wird jeder uns sagen daß der Reichthum ein Gut ist. Nicht wahr?

Ja wohl, entgegnete er.

Und dann auch Gesundheit und Schönheit und alle sonstige gute körperliche Ausstattung? [2])

So schien es auch ihm.

Und ferner Adel des Geschlechts, Macht, Einfluß und Ehre in seinem Vaterlande sind doch wohl offenbar auch Güter?

Er räumte es ein.

Was bleibt uns denn nun noch, fragte ich weiter, unter den Gütern aufzuzählen? Wofür hältst du Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit? Beim Zeus! Kleinias, hältst du dafür, wenn wir diese den Gütern zuzählen, daß wir dann recht daran thun, oder dann wenn wir sie ihnen nicht zuzählen? Denn vielleicht möchte uns das doch der Eine oder der Andere streitig machen, du aber wie denkst du darüber?

Ich halte sie für Güter, antwortete Kleinias.

(§. 21.) Wohl, sprach ich; nun aber die Weisheit, wo im Reigen sollen wir sie einreihen? Unter den Gütern, oder wie meinst du?

Unter den Gütern.

---

[1]) *εὐπορεῖν* aus Bodl. und Vatic. Θ mit Winckelmann, den Zürchern, Stallbaum, Hermann statt *εὑρεῖν*. Bei letzterer Lesart wäre zu übersetzen: „nicht schwer zu finden, und es bedarf dazu gar keines besonderen Mannes, vielmehr" u. s. w.

[2]) Vgl. Gorg. p. 451 z. E. S. 272 der Uebers.

Nun besinne dich einmal, ob wir jetzt auch noch irgend eines von den Gütern ausgelassen haben was überhaupt der Erwähnung werth wäre.

Ich wüßte keines, versetzte Kleinias.

Da sann ich denn nach und sagte endlich: ja doch, beim Zeus! wir scheinen gerade das größte aller Güter ausgelassen zu haben.

Und das wäre? fragte er.

Das Glück, lieber Kleinias, von welchem Alle, und auch die Einfältigsten, sagen daß es das größte aller Güter ist.

Du hast Recht, meinte er.

Da sann ich nun wiederum nach und sagte dann: wenig fehlt daran, und wir hätten uns recht lächerlich vor den Fremden gemacht, ich und du, Sohn des Axiochos.

Wie so das? fragte er.

Weil wir das Glück und Gelingen ja schon im Vorigen gesetzt haben und es nun hinterher noch einmal wieder vorbringen.

In wie fern denn?

Ja, es ist doch wohl lächerlich, Das was schon lange aufgeführt ist noch einmal aufzustellen und so zweimal Dasselbe zu sagen.

(§. 22.) Wie, fragte er, meinst du das?

Nun, gewiß ist doch Weisheit und Einsicht (das wahre) Glück und Gelingen [1]), das kann doch auch wohl ein Kind einsehen.

---

[1]) „*εὐτυχία* ist in dem vorliegenden Falle nicht durch ein einzelnes deutsches Wort übersetzbar. Indem nämlich *εὐτυχία* sowohl das günstige Zusammentreffen von Umständen bezeichnet, die von dem handelnden Subject nicht abhängig sind, als dasjenige Treffen des Richtigen das von der Wahl des Handelnden abhängt, ist für die folgende Beweisführung

Und er erstaunte; so jung und unerfahren ist er noch. [1])

Und ich, da ich sein Staunen bemerkte, redete weiter zu ihm: weißt du denn nicht, Kleinias, daß, wenn es sich darum handelt ob es mit dem Flötenspiel wohl gehen soll, die Flötenspieler hierin am Glücklichsten sind und es ihnen am Besten gelingt?

Er stimmte bei.

Und ebenso, fuhr ich fort, steht es in Bezug auf das Lesen und Schreiben mit den Lese- und Schreibverständigen?

Allerdings.

Und weiter, glaubst du daß in Gefahren zur See im Ganzen genommen irgend Jemand glücklicher sein wird als kunstverständige Steuerleute?

Nein, gewiß nicht.

Und weiter, mit wem möchtest du im Felde lieber Gefahr so wie Glück theilen, mit einem kundigen Feldherrn oder mit einem unkundigen?

Mit einem kundigen.

Und weiter, mit wem möchtest du gern die Gefahr der Krankheit bestehen, mit einem kundigen Arzte oder mit einem unkundigen?

---

nur diese zweite Bedeutung in Anwendung gebracht." (Bonitz.) Es ist nicht zu leugnen daß dies Verfahren Platon's selber ziemlich sophistisch ist. In unserm deutschen „Glück" liegt nun diese zweite Bedeutung gar nicht, und ich habe daher nicht gewagt „und Treffen des Richtigen", sondern nur „und Gelingen" hinzuzusetzen.

[1]) Die Worte „so jung . . . noch" erklären Hirschig und nach ihm Badham für ein Einschiebsel, schwerlich mit Recht. Vielmehr ist diese ironische Bemerkung wohl ein Fingerzeig Platon's daß hier der Kernpunkt der Argumentation, beziehungsweise der Erschleichung, liege.

Mit einem kundigen. [1])

Nicht wahr, sprach ich, weil du glaubst daß es dir glücklicher ergehen werde mit einem kundigen als mit einem unkundigen?

[p. 280.] Das bejahte er.

9. Weisheit und Einsicht also verleiht dem Menschen in allen Verhältnissen Glück und Gelingen. Denn aus Einsicht wird sich doch wohl niemals Jemand vergreifen [2]), sondern vielmehr stets das Richtige thun und ergreifen. Denn sonst wäre es keine Einsicht mehr.

(§. 23.) Und so kamen wir denn schließlich, ich weiß nicht wie, im Allgemeinen dahin überein daß sich die Sache so verhalte: wenn Jemand Weisheit und richtige Einsicht besitze, so bedürfe er nicht außerdem noch des Glückes. Als wir uns denn hierüber vereinigt hatten, fragte ich ihn von Neuem, wie es sich denn also [3]) mit unseren früheren Zugeständnissen verhalte. Wir waren ja doch, sprach ich, darüber einig, wenn wir des Guten vieles besäßen, daß es uns dann wohl ergehe und wir glückselig seien.

Er stimmte bei.

Sind wir nun wohl glückselig durch die in unserm Besitz vorhandenen Güter, wenn sie uns Nichts nützen, oder vielmehr wenn sie uns nützen?

---

[1]) Dies ganze letzte Beispiel bezeichnet Badham wiederum als Einschiebsel, und allerdings ist es weniger passend. Darauf daß es im Coislin. *Γ* und drei andern Handschriften fehlt ist indessen nicht das geringste Gewicht zu legen.

[2]) Winckelmann: *σοφία* aus Paris. E. und Ficinus so wie der ersten und zweiten Basler Ausg. statt *σοφίᾳ*. „Denn vergreifen wird sich doch wohl niemals irgend eine Einsicht.“ Heindorf meint, dann müßte überdies *τις* in *τι* geändert werden: „Denn die Einsicht wird sich doch wohl niemals irgend wie vergreifen.“

[3]) *ἄρ'* statt *ἄν* nach Badham.

Das Letztere, erwiderte er.

Kann uns nun aber wohl Etwas nützen, wenn wir es bloß besitzen, aber nicht gebrauchen? Zum Beispiel, wenn wir einen großen Vorrath von Speise haben, aber nicht essen, oder von Getränk, aber nicht trinken, haben wir dann irgend einen Nutzen davon?

Durchaus nicht, war seine Antwort.

Und weiter, bei allen Handwerkern, wenn sie im Besitze aller erforderlichen Zurüstungen zu ihrer Kunst sind, aber von denselben keinen Gebrauch machen, wird dann dieser Besitz alles Dessen was zu den für einen Handwerker erforderlichen Besitzthümern gehört irgend Etwas zu ihrem Wohlergehen beitragen? Zum Beispiel ein Baumeister der mit allen Baugeräthschaften und dem nöthigen Bauholz ausgerüstet ist, aber nicht baut, wird der irgend einen Nutzen von diesem seinem Besitze haben?

Schlechterdings nicht, erwiderte er.

(§. 24.) Wie also überhaupt? wenn Einer Reichthum und alles Andere was wir eben als Güter aufgezählt haben besitzt, von denselben aber keinen Gebrauch macht, so wird doch wohl der Besitz dieser Güter ihn nicht glückselig machen?

Allerdings nicht, lieber Sokrates.

Es muß also, bemerkte ich weiter, wie es scheint, Derjenige welcher glückselig werden will diese Güter nicht bloß besitzen, sondern auch Gebrauch von ihnen machen, denn der (bloße) Besitz nützt ihm nichts. [1])

---

[1]) Bei Jamblich, Protrept. c. 4 wird diese Stelle so citiert daß ἤν statt ὡς steht. Darnach hat denn Routh ἤ vermuthet: „oder aber der Besitz nützt ihm nichts," wahrscheinlich richtig, wie auch Heindorf, Winckelmann und Stallbaum urtheilen.

Du hast Recht.

Und reicht nun etwa, lieber Kleinias, Dies schon dazu aus daß er die Güter besitze und Gebrauch von ihnen mache?

Ja, mir scheint es so.

Doch wohl nur dann, fuhr ich fort, wenn er den rechten Gebrauch von ihnen macht? oder auch dann wenn er es nicht thut?

Nur in ersterem Falle.

Wohl gesprochen! sagte ich. Denn es bringt, sollte ich meinen, mehr Schaden wenn Jemand von einem Gegenstande nicht den richtigen Gebrauch als wenn er gar keinen von ihm macht. Denn das Erstere ist vom Uebel, das Letztere aber weder vom Uebel noch zum Vortheil. Oder sollen wir nicht so urtheilen?

[p. 281.] Er räumte es mir ein.

Wie nun? bei jener Bearbeitung und Anwendung des Bauholzes ist da Dasjenige welches den richtigen Gebrauch und die richtige Anwendung zuwegebringt etwas Anderes als die Einsicht des Baumeisters?

Gewiß nicht, war seine Erwiderung.

Und auch bei der Anfertigung aller möglichen Geräthschaften ist es doch wohl (stets die betreffende) Einsicht welche das Richtige zuwegebringt?

Er stimmte bei. [1])

(§. 25.) Ist denn nun auch bei dem Gebrauche derjenigen Güter welche wir zuerst als solche aufführten, des Reichthums, der Gesundheit und der Schönheit, Dasjenige was uns dieselben

---

[1]) Dies zweite Beispiel bezeichnet wiederum Hirschig und nach ihm Badham als unechte Zuthat, wozu ich keinen Grund sehe.

richtig zu gebrauchen anleitet und unser Handeln zu diesem Zwecke lenkt, Weisheit und Einsicht oder irgend etwas Anderes?

Weisheit und Einsicht, antwortete er.

Nicht bloß Glück und Gelingen, sondern auch das richtige Verfahren und Wohlergehen gewährt also die Erkenntniß [1]) bei jedem Besitz und in jedem Unternehmen.

Er äußerte sich einverstanden.

Haben also, beim Zeus! sprach ich, alle anderen Besitzthümer irgend einen Nutzen ohne Erkenntniß, Einsicht und Weisheit? und wird es einem Menschen wohl irgend Etwas nützen wenn er Vieles besitzt oder Vieles unternimmt, ohne vernünftige Einsicht zu haben, oder nicht in diesem Falle eher noch wenn nur Weniges? [2]) Betrachte dir nur einmal die Sache von dieser Seite: wird er nicht, wenn er weniger unternimmt, auch weniger Fehlgriffe machen, und wird es ihm nicht, wenn er weniger Fehlgriffe macht, weniger übel ergehen, und wird er nicht, wenn es ihm weniger übel ergeht, weniger unglücklich sein?

Ja wohl, versetzte er.

Wird nun aber wohl eher der Arme weniger unternehmen oder der Reiche?

Der Arme, antwortete er.

Und der Schwache oder der Starke?

Der Schwache.

---

[1]) *παρέχει* aus dem Bodl. und Vatic. Θ mit den Zürchern, Hermann, Badham statt *παρέχει τοῖς ἀνθρώποις* „gewährt also die Erkenntniß den Menschen."

[2]) Das schon von Heindorf als Einschiebsel erkannte und von Badham weggelassene *νοῦν ἔχων* mußte, weil völlig sinnstörend, unübersetzt bleiben.

Und der Geehrte oder der Ungeehrte?
Der Ungeehrte.
Und der Tapfere [und Besonnene] [1]) oder der Feige?
Der Feige.
(§. 26.) Und doch wohl der Träge eher als der Thätige?
Er gab es zu.
Und der Langsame eher als der Schnelle? und der Schwachsichtige und Schwerhörige eher als der Scharfsichtige und Scharfhörige?

In allen diesen Punkten nun stimmten wir ganz miteinander überein.

Ueberhaupt, fuhr ich fort, lieber Kleinias, scheint von dem Allem was wir zuvor für Güter erklärten nicht in der Weise die Rede sein zu können als ob es an und für sich Güter wären, [2]) sondern, wie es aussieht, steht es so damit: wenn Thorheit über sie gebietet, dann sind es um so größere Uebel als ihr Gegentheil, je mehr sie dazu vermögend sind ihrer Gebieterin, die da vom Uebel ist, Dienste zu leisten; wenn aber Einsicht und Weisheit, dann um so größere Güter; an und für sich betrachtet sind sie aber weder das Eine noch das Andere, vielmehr ganz gleichgültiger Art. [3])

---

[1]) Mit Recht betrachtet Badham die eingeklammerten Worte als unechten Zusatz. Der Mangel der ganzen Beweisführung ist daß sich von dem Besonnenen eben nicht mehr behaupten läßt er werde mehr unternehmen als der Unbesonnene.

[2]) Badham tilgt *περὶ τούτου ὁ λόγος αὐτοῖς*: „erklärten, Nichts so beschaffen zu sein daß es an und für sich Güter wären."

[3]) Vgl. Gorg. p. 467 E. ff., S. 299 f. der Uebers.

Ja, antwortete er, wie es scheint, stellt sich die Sache so heraus wie du sagst.

Was folgt uns denn nun aus dieser ganzen Auseinandersetzung? Doch wohl, daß von allem Anderen Nichts weder ein Gut noch ein Uebel ist, sondern nur diese beiden, und zwar das Wissen und die Weisheit ein Gut und die Thorheit und Unwissenheit ein Uebel?

Er räumte es ein.

10. Laß uns denn nun auch, fuhr ich fort, [p. 282] das Weitere betrachten. Wenn anders wir nun doch Alle glückselig zu sein wünschen, und sich herausgestellt hat daß wir dies werden durch den Gebrauch, und zwar durch den richtigen Gebrauch der Dinge, und daß Dasjenige was uns diesen richtigen Gebrauch lehrt und uns zum Glück und Gelingen verhilft [1]) Wissen und Einsicht ist, so muß, wie es scheint, Jedermann in aller Weise darnach trachten so weise und einsichtig als möglich zu werden. Nicht wahr?

Ja, antwortete er.

(§. 27.) Und er muß von der Ueberzeugung ausgehen, es sei werthvoller für ihn wenn sein Vater ihm diese hinterlasse als wenn Schätze, und wenn seine Vormünder ihm diese verschaffen und seine sonstigen Freunde, so wie insbesondere diejenigen derselben welche sich seine Liebhaber nennen, und alle anderen Leute, seien es Fremde, seien es Mitbürger, und muß sie bitten und anflehen ihm Weisheit mitzutheilen, und es ist dann nicht [2]) schimpflich und er braucht es nicht zu scheuen, lieber Kleinias,

---

[1]) Badham hält *καὶ εὐτυχίαν* „und uns . . . verhilft" für ein Einschiebsel, schwerlich mit Recht, s. §. 22, 25.

[1]) *οὐδέ γ'* statt *οὐδὲν* nach Badham.

wenn er zu diesem Zwecke jede mögliche Dienstleistung, und sei es auch eine noch so sklavische, so fern sie nur mit der Tugend bestehen kann, für seine Liebhaber und jeden Anderen freiwillig übernimmt, wenn es anders nur in der Absicht geschieht zur Weisheit geführt zu werden. [1]) Oder ist das nicht deine Ansicht?

Vielmehr, entgegnete er, dünkt mich Das völlig richtig was du sagst.

Das heißt, Kleinias, fügte ich hinzu, wenn die Weisheit wirklich etwas Lehrbares ist und nicht von selber dem Menschen kommt. Diesen Punkt müssen wir also noch erst in Betracht ziehen, denn über ihn haben wir noch Nichts ausgemacht mit einander.

Nun, mir für mein Theil, Sokrates, sprach er, scheint sie etwas Lehrbares zu sein.

Und erfreut sagte ich: wohl gesprochen, bester Mensch! das hast du brav gemacht, daß du mich einer langen Untersuchung über eben diesen Punkt überhoben hast, ob die Weisheit etwas Lehrbares ist oder nicht. (§. 28.) Nun aber, da sie dir denn sowohl etwas Lehrbares zu sein als auch von allen Dingen allein den Menschen selig und glücklich zu machen scheint, kannst du da wohl anders darüber denken als daß es nothwendig sei nach der Weisheit zu streben, und selber Willens sein dies zu thun?

Ganz gewiß, Sokrates, erwiderte er, bin ich das auch und aus vollster Seele.

(§. 28[b]). Und ich, erfreut ihn so reden zu hören, wandte mich wieder an die beiden Sophisten mit den Worten: da habt ihr denn nun von mir (meinerseits) ein Beispiel davon, Dionysodoros

---

[1]) Vgl. die Rede des Pausanias, Gastm. p. 184, S. 309 f. der Uebers.

und Euthydemos, wie ich mir jene eure zum Weisheitstreben anregende Auseinandersetzung [1]) wünsche, freilich wohl nur so ausgeführt wie es eben ein Laie in der Kunst vermag, und nur so kaumhin mit vielen Umschweifen zu Stande gebracht. Von euch Beiden aber wer Lust hat zeige uns jetzt wie man eben dieselbe Auseinandersetzung kunstgerecht durchzuführen hat. Oder wenn ihr Das nicht wollt, so nehmt die Sache da wieder auf wo ich sie fallen gelassen habe, und zeiget dem Knaben das sich zunächst daran Anschließende, ob er nämlich jegliche Art von Kenntniß sich erwerben muß um glückselig zu sein und ein tüchtiger Mann zu werden, oder ob es nur eine einzige Art von Erkenntniß ist welche

---

[1]) Die er ja ausdrücklich §. 19 (wie schon vorher §. 10) von den beiden Sophisten verlangt hat. Bei dem ganz offenbaren Rückblick auf jene obige Stelle kann ich nur Schleiermacher und Winckelmann Recht geben, wenn sie *οἷον ἐπιθυμῶ τὸν προτρεπτικὸν λόγον εἶναι* aus Venet. Ξ und andern Handschriften aufnehmen, zumal da diese Aenderung eben so leicht ist als die von Routh und Heusde, welcher die andern neuern Herausgeber gefolgt sind. *οἷων ἐπιθυμῶ τῶν προτρεπτικῶν λόγων εἶναι*: „von mir (meinerseits) mein Beispiel von den zum Weisheitstreben anregenden und anleitenden Auseinandersetzungen, wie ich sie mir wünsche.“ Denn der Bodl. und die meisten andern Handschriften haben *οἷον ἐπ. τῶν προτρεπτικῶν λόγων εἶναι*. Badham, der mit Recht an einer überdies so geschraubten und gesuchten Construction den stärksten Anstoß nimmt, hätte daher nicht nöthig gehabt trotzdem an dieser Aenderung festzuhalten und sie nur durch den höchst gewaltsamen Vorschlag der Verwandlung von *εἶναι* in *ἀκούειν* verbessern zu wollen, wodurch freilich eine noch größere Uebereinstimmung im Ausdruck mit §. 19 erzielt werden würde: „wie ich jene eure zum Weisheitstreben anregenden Auseinandersetzungen zu hören wünsche.“

er zu diesem Zwecke sich aneignen muß, und welches diese ist. Denn, wie ich gleich zu Anfang sagte, es liegt uns gar viel daran daß dieser Jüngling weise und tugendhaft werde.

[p. 283.] 11. (§. 29.). So also sprach ich, lieber Kriton, und gar gespannt richtete ich meine Aufmerksamkeit auf Das was nun wohl kommen würde, und gab recht Acht darauf, auf welche Weise sie wohl die Sache angreifen und von wo aus sie wohl beginnen würden, um den Jüngling dazu anzutreiben Weisheit und Tugend zu üben. Da hob denn der Aeltere von ihnen, Dionysodoros, zuerst an zu reden, und wir blickten Alle auf ihn, in der Erwartung nun sofort gar bewundernswerthe Reden zu hören. Und das ward uns denn auch zu Theil, denn allerdings eine gar wunderbare Rede, lieber Kriton, hob der Mann an, und es ist wohl werth daß du sie höreſt, wie gewaltig geeignet sie dazu war zur Tugend anzuregen.

Saget mir, sprach er, Sokrates und ihr Andern alle die ihr da erkläret zu wünschen daß dieser Jüngling weise werde, sagt ihr das nur zum Scherz oder hegt ihr wirklich und im Ernst diesen Wunsch?

Da erwog ich nun, sie wären also der Meinung gewesen daß wir vorhin nur gescherzt hätten, als wir sie aufforderten sich mit dem Jüngling zu unterreden, und sie hätten eben deßhalb gleichfalls ihren Scherz getrieben und wären nicht im Ernst auf die Sache eingegangen. In dieser Erwägung also betheuerte ich es ihnen noch lebhafter daß es gar höchlich unser Ernst wäre.

Nun gut, Sokrates, sprach Dionysodoros, überlege dir Das wohl was du jetzt sagst, damit du es nicht hernach leugnen mußt.

Ich habe es mir überlegt, entgegnete ich, und werde es sicher niemals verleugnen.

(§. 30.) Wie also? fragte er, ihr erklärt wirklich zu wünschen daß Kleinias weise werde?

Ja freilich.

Jetzt aber, fuhr er fort, ist Kleinias (schon) weise oder (noch) nicht?

Dafür gibt er sich noch [1]) nicht aus, denn er ist kein Prahler.

Und ihr, fragte er weiter, ihr wünscht wirklich daß er weise werde und nicht (fürder) unwissend sei?

Wir räumten es ein.

Ihr wünscht also daß er werde der er nicht ist, und der er jetzt ist, daß er der nicht mehr sei.

Diese Rede brachte mich denn in Verwirrung, und er benützte diese meine Verwirrung auf der Stelle, indem er fortfuhr: wenn ihr denn also wünscht daß er der er jetzt ist nicht mehr sei, so wünscht ihr mithin, wie es scheint, daß er zu Grunde gehe! Nun, das mögen mir schöne Freunde und Liebhaber sein die Nichts sehnlicher wünschen als daß ihr Geliebter zu Grunde gehe!

12. (§. 30b.) Als Das nun Ktesippos hörte, verdroß es ihn seines Geliebten wegen, und er rief: Thurischer Fremdling, wenn es nicht unhöflich wäre so zu reden, so würde ich sagen: das komme auf dein eigen Haupt! [2]) Denn was fällt dir ein, wissentlich mir und den Andern so Etwas anzulügen, was, wie ich denke, auch nur auszusprechen frevelhaft ist, daß ich den Untergang jenes Jünglinges da wünschen sollte!

(§. 31.) Aber wie, Ktesippos, nahm da Euthydemos das Wort, hältst du es denn überhaupt für möglich zu lügen und die Unwahrheit zu sagen?

---

[1]) Dies „noch" (πω) tilgt Badham, ich weiß nicht warum.
[2]) Nämlich das Zugrundegehen.

Ja, beim Zeus! versetzte Ktesippos, ich müßte ja sonst von Sinnen sein.

Nun, wie denkst du dir denn die Sache, so daß Der welcher die Unwahrheit redet dabei von dem Gegenstande spricht von welchem die Rede ist, oder daß er nicht davon spricht?

Das Erstere, antwortete der junge Mann.

[p. 284.] Indem er nun diesen Gegenstand ausspricht spricht er doch nichts Anderes [von Allem was da ist] [1]) aus als eben jenen Gegenstand den er ausspricht?

Wie anders? antwortete Ktesippos.

Und jener Gegenstand den er ausspricht ist doch Eines von Dem was da ist, und zwar Eines für sich gesondert von allem Uebrigen.

Ja wohl.

Wer also jenen ausspricht spricht aus was ist, fuhr Euthydemos fort.

Ja.

Und wer spricht was ist, der spricht auch Wahres, [2]) so daß also Dionysodoros, wenn er doch sagt was ist, auch die Wahrheit sagt und dich Nichts anlügt.

(§. 31[b]). Ja, erwiderte Ktesippos, aber wer so Etwas sagt, der sagt nicht was ist.

Aber Euthydemos entgegnete: was nicht ist, das ist doch wohl eben nicht?

Nein, allerdings nicht.

---

[1]) Mit Recht setzt Badham dies *τῶν ὄντων*, welches ja der folgenden Frage des Sophisten schon vorgreift, in eckige Parenthesen.

[2]) Wie Badham dazu kommt *τἀληθῆ* in eckige Parenthesen zu schließen ist mir unbegreiflich.

Und was nicht ist, das ist (auch) nirgends?

Freilich.

Kann denn nun wohl Jemand mit Dem was nirgends ist Etwas vornehmen oder Etwas was nicht ist zu Stande bringen, er sei wer er sei? [1])

Mich dünkt nicht, versetzte Ktesippos.

(§. 32.) Und wie nun weiter? Die Redner, wenn sie vor dem Volke reden, nehmen sie damit (etwa) gar Nichts vor?

Allerdings nehmen sie damit Etwas vor, lautete die Antwort.

---

[1]) Die Stelle ist arg verderbt. Der Bodl. und die meisten andern Handschriften haben *ὡς γε Κλεινίᾳ*, der Coislin. Γ *ὥστε ἐκεῖνα Κλεινίᾳ*, Bekker und Stallbaum *ὥστε ἐκεῖνά γε Κλεινίᾳ* aus Venet. Σ und einigen andern Manuscripten, Winckelmann *ὥστε Κλεινίᾳ*, Heindorf und die Zürcher *ὥστ' ἐκεῖνα* nach einer Correctur in Paris. BCE Vindob., Hirschig *ὥστ' ἐκεῖνά γε [Κλεινίᾳ]*, Hermann *ὥστε καὶ εἶναι*: „Kann denn nun wohl Jemand mit Dem was nicht ist Etwas vornehmen, so daß er also, er sei wer er sei, auch seiend machen könnte Das was nirgends ist," womit aber das Zwischenglied, daß das Nichtseiende auch nirgends ist, alle Bedeutung für das Ganze des Trugschlusses verlieren würde. Ein befriedigender Zusammenhang kommt nur heraus wenn man Badhams Vermuthung *ἢ ὅπως ἐκεῖνα* annimmt; überdies aber hat derselbe richtig gesehen daß *τὰ μὴ ὄντα* nicht zu *ταῦτα* und *τὰ μηδαμοῦ ὄντα* nicht zu *ἐκεῖνα* paßt, sondern umgekehrt; statt aber Beides mit ihm für unecht zu erklären, lasse ich demgemäß Beides seinen Platz mit einander tauschen, weil sowohl *ταῦτα* als *ἐκεῖνα*, um klar zu sein, dieser erläuternden Zusätze gar sehr bedarf. Ich lese also: *Ἔστιν οὖν ὅπως περὶ ταῦτα τὰ μηδαμοῦ ὄντα πράξειεν ἄν τίς τι ἢ ὅπως ἐκεῖνα ποιήσειεν ἄν καὶ ὁστισοῦν τὰ μὴ ὄντα;*

Und wenn sie Etwas vornehmen, so bringen sie damit auch Etwas zu Stande?

Ja.

Das Reden ist also auch ein Etwas [1]) Vornehmen und Zustandebringen.

Das räumte er ein.

Folglich kann was nicht ist auch Niemand reden, denn er brächte damit Etwas zu Stande, du aber hast zugegeben daß es unmöglich sei Etwas zu Stande zu bringen was nicht ist so daß nach deinem eigenen Zugeständniß Niemand die Unwahrheit redet, sondern Dionysodoros, wenn er überhaupt redet, auch die Wahrheit redet und sagt was ist.

(§. 32b). Ja, meiner Treu! Euthydemos, wandte Ktesippos ein, gewissermaßen sagt er wohl was ist, aber nur nicht wie es sich verhält.

Wie sagst du, Ktesippos? entgegnete ihm Dionysodoros, gibt es denn Leute welche von den Dingen so sprechen wie diese sich verhalten?

Ja, antwortete Ktesippos, nämlich alle braven und wahrhaftigen Leute.

Wie denn? fragte der Andere, verhält sich das Gute nicht gut und das Schlechte nicht schlecht?

Das räumte denn Ktesippos ein.

(§. 33.) Und du nimmst (also) an daß die braven Leute von den Dingen so sprechen wie sie sich verhalten?

---

[1]) τέ τι vermuthet Heindorf mit Recht statt τι; um so weniger aber durfte er glauben daß in der folgenden Schlußargumentation des Sophisten ποιοῖ γὰρ ἄν κ. τ. λ. entweder blos ἤδη oder ἤδη αὐτά statt ἤδη τι zu schreiben sei.

Ich nehme es an.

Schlecht also sprechen, sagte Dionysodoros, lieber Ktesippos, die braven Leute vom Schlechten, wenn anders sie so davon sprechen wie es sich verhält.

Ja, beim Zeus! versetzte Ktesippos, in der That von allen schlechten Menschen sprechen sie schlecht, und du, wenn du meinem Rathe folgen willst, hüte dich zu diesen zu gehören, damit nicht die braven Leute schlecht von dir sprechen. [1]) Denn (wie gesagt) sei überzeugt, von den schlechten und nichtsnutzigen Leuten sprechen sie schlecht!

Sprechen sie denn auch groß von den großen, fragte Euthydemos, und hitzig von den hitzigen Leuten?

Das müssen sie denn doch wohl thun, antwortete Ktesippos, wenigstens sprechen sie sehr frostig von den frostigen und behaupten auch daß die Unterhaltung derselben sehr frostig sei.

Du schimpfst, Ktesippos, du schimpfst, fuhr da Dionysodoros drein.

Nein, beim Zeus! Dionysodoros, erwiderte Ktesippos, ich liebe dich vielmehr und weise dich nur freundschaftlich zurecht und suche dich zu bereden daß du nicht wieder in meiner Gegenwart so ungeschliffene Reden führst, als wünschte ich den Untergang Derer von denen ich am Meisten halte.

[p. 285.] 13. (§. 34.) Da fürchtete ich nun daß sie allzu hart an einander geriethen, und so machte ich einen Scherz mit dem Ktesippos, indem ich mich an ihn mit den Worten wandte: mich dünkt, Ktesippos, wir müssen von den Fremden annehmen

---

[1]) Badham hält die Worte „damit . . . sprechen" für ein Einschiebsel.

was sie uns bieten wollen [1]) und uns nicht mit ihnen um Worte streiten. Denn wenn sie es wirklich verstehen Menschen in der Weise zu Grunde gehen zu lassen daß sie sie aus Schlechten und Unverständigen zu Tugendhaften und Einsichtigen machen, und diese Kunst entweder selbst gefunden oder auch von irgend einem Andern erlernt haben einen solchen Untergang und eine solche Vernichtung zuwegezubringen daß sie den Schlechten vernichten und als Tugendhaften wieder ins Leben rufen, wenn sie (sage ich) diese Kunst verstehen — es ist ja aber klar daß sie sie verstehen, denn sie haben uns ja wenigstens gesagt, die Kunst welche sie neuerdings erfunden bestehe darin die Menschen aus schlechten zu tugendhaften zu machen — so können wir ihnen das schon zugestehen, mögen sie uns (so) den Knaben immerhin zu Grunde richten, um ihm Weisheit und Einsicht beizubringen, und mögen sie es so auch mit uns Anderen allen machen! Wenn ihr jungen Leute aber euch davor fürchtet, so will ich gern der Karer sein und an mir den Versuch machen lassen: [2]) ich bin, da ich ohnehin schon ein alter Mann bin, bereit die Gefahr zu bestehen und übergebe mich hier dem Dionysodoros wie der kolchischen Medeia. Mag er mich zu Grunde richten und umbringen und, wenn er will, mich kochen [3]) oder

---

[1]) *ἂν ἐθέλωσι διδόναι* nach Badham statt *ἃ λέγουσιν ἐὰν ἐθέλωσι διδόναι.*

[2]) Denn experimentum fiat in corpore vili, ein Karer aber war bei den Griechen die sprüchwörtliche Bezeichnung für ein solches corpus vile oder geringfügiges Subject, an welchem es am Sichersten ist zuerst das Experiment zu machen, s. d. Anm. z. Laches p. 187, S. 534 der Uebers.

[3]) Eben mit Bezug auf Medeia, welche nach der Sage die Alten in ihrem Zauberkessel jung kochte, s. Preller Griech. Mythol. 2. A. II. S. 338. Von dem Truge den sie in dieser Beziehung den Töchtern des Pelias spielte ist hiebei

sonst mit mir machen was er will, nur soll er mich als einen tüchtigen Mann wieder ins Leben rufen!

(§. 35.) Und Ktesippos sprach: auch ich selbst, lieber Sokrates, bin ja gern bereit mich den Fremdlingen preiszugeben, und wenn sie mich noch stärker schinden wollen als sie mich eben schon geschunden haben, wenn anders dabei aus meinem Fell zu guter Letzt nur nicht ein Schlauch genäht wird wie aus dem des Marsyas, sondern Tugend. [1]) Dionysodoros da glaubt freilich, ich zürne ihm, aber ich zürne ihm gar nicht, sondern widerspreche ihm nur in Bezug auf Das was er mir Ungeziemendes auf mich zu sagen scheint. Und du, mein trefflicher Dionysodoros, nenne widersprechen nicht schimpfen, denn schimpfen ist etwas ganz Anderes.

---

trotz dem Scholiasten und den neuern Auslegern ganz abzusehen; denn nicht Medeia war es ja in diesem Falle, sondern die von ihr betrogenen Töchter selbst, welche ihren Vater zerstückten und kochten. Von dem ironischen Hintergedanken, daß es dem Sokrates ähnlich dabei ergehen könnte wie dem Pelias, kann mithin, so passend derselbe an sich wäre, hier keine Rede sein.

[1]) Wörtlich: „wenn anders dies Schinden mir nur nicht zuletzt auf den Schlauch hinausläuft, wie beim Marsyas, sondern auf Tugend." Zum Schlauche geschunden werden war nämlich bei den Griechen eine sprüchwörtliche Redensart für das Erdulden des Aeußersten, s. Teuffel zu Aristoph. Wolken 442. Es fragt sich daher ob nicht der Zusatz „wie beim Marsyas" (ὥσπερ ἡ τοῦ Μαρσύου) ein Glossem ist. Allerdings stammte diese Redensart von dem betreffenden Schicksal ab, welches dem Satyr Marsyas nach der Sage durch Apollon widerfuhr, s. d. Anm. z. Gastm. p. 215, S. 369 f. der Uebers. u. bes. Preller a. a. O. I., S. 576 ff.

14. (§. 35b.) Da fiel ihm Dionysodoros ein: na, Ktesippos, du redest als ob es ein Widersprechen gäbe.

Ja, freilich, versetzte er, und das gar sehr. Und du, Dionysodoros, du glaubst nicht daß es möglich sei Jemandem zu widersprechen?

Nun, und du! du wirst gewiß nicht nachweisen können daß du je (wirklich) Einen einem Anderen widersprechen hörtest.

Sei es, erwiderte Ktesippos, aber ich kann dir nachweisen daß ich jetzt wirklich den Ktesippos dem Dionysodoros widersprechen höre. [1])

Kannst du denn darüber mir auch Rede und Antwort stehen? [2])

Ja, versetzte der Andere.

Wie nun? begann Jener, allen Dingen kommen doch ihre Aussagen zu? [3])

Ja wohl.

Und zwar bezeichnet die jedem Dinge zukommende dasselbe wie es ist oder wie es nicht ist?

Wie es ist.

[p. 286.] (§. 36.) Ja wohl, [4]) denn wenn du dich Dessen

---

[1]) ἀλλ' ἀκούων μὲν νυνὶ nach Badham für ἀλλ' ἀκούωμεν νῦν εἰ. Der Bodl. hat ἀκούω μὲν, was Winckelmann aufgenommen hat: „aber ich höre jetzt, wenn ich es dir (damit etwa) nachweisen kann, wirklich den Ktesippos" u. s. w., und allerdings der Vulgata ist dieß weit vorzuziehen.

[2]) Schleiermacher, Winckelmann u. A.: „Willst du mir also hierüber Rede stehen?"

[3]) Dieser, wie mir scheint, allein richtige Sinn der Stelle (s. die beiden folgenden Anmm.) macht, wenn ich nicht sehr irre, die von Heindorf vorgeschlagene Aenderung von ἑκάστῳ in ἑκάστων nothwendig.

[4]) Badham meint daß die vorausgehenden Worte von „oder

noch erinnerst, Ktesippos, sprach Jener, haben wir eben bereits gezeigt daß keine es bezeichnet [1]) wie es nicht ist, denn es stellte sich heraus daß Niemand sagte was nicht ist.

Was soll das? entgegnete Ktesippos. Widersprechen wir Beide deßhalb einander weniger?

Nun, können wir uns denn etwa, erwiderte Dionysodoros, widersprechen, wenn wir Beide die demselben Gegenstand zugehörige Aussage thun, [2]) oder werden wir nicht vielmehr so doch wohl Dasselbe behaupten?

Ktesippos gab das zu.

Oder wenn Keiner von uns Beiden, fuhr Jener fort, die

---

wie es ist nicht ist" ab: *ἢ ὡς οὐκ ἔστιν*; *Ὡς ἔστιν* entweder interpoliert oder in *ἀλλ' ὡς οὐκ ἔστιν* („und nicht wie es nicht ist; denn wenn du dich dessen" u. s. w.) zu verwandeln seien, vermuthlich weil er glaubt daß Ktesippos nach seinem §. 32 erhobenen und bisher auch nicht einmal dem Scheine nach wirklich widerlegten Einwand unmöglich die Frage des Sophisten ohne Weiteres so beantworten konnte; allein so wie hier die Frage gestellt ist hat dieß nichts Wunderbares. Man muß das *εἰσὶν ἑκάστῳ* (oder *ἑκάστων*) *τῶν ὄντων λόγοι*; nur richtig fassen und nicht mit Schleiermacher u. A. übersetzen: „man kann doch über alle Dinge sprechen?"

[1]) Zu *μηδένα* ist *λόγον* zu ergänzen. Das in der vorigen Anm. hervorgehobene Mißverständniß setzt sich darin fort daß Schleiermacher und alle Andern vielmehr die Stelle so wiedergeben: „daß Niemand spricht wie Etwas nicht ist" und Badham demzufolge *μηδὲν* hinter *μηδένα* einschiebt, was bei dieser Auffassung allerdings nöthig wäre.

[2]) *λέγοντες* statt *γνόντες* nach Heindorf aus Vatic. r. und Vindob. mit Stallbaum, Hermann, Baiter, Hirschig, Badham, und *τὸν τοῦ* nach Heindorf statt *τοῦ* mit Beck, Winckelmann, Hirschig und Badham.

diesem Gegenstand zugehörige Aussage thut, werden wir etwa dann einander widersprechen? Oder hat da nicht vielmehr Keiner von uns Beiden überhaupt des Gegenstandes Erwähnung gethan?

Auch das gab der Andere zu.

Oder endlich, schloß Dionysodoros, wenn ich die dem Gegenstand zugehörige Aussage thue, du aber eine andere einem andern zugehörige, widersprechen wir dann einander? Oder spreche dann nicht vielmehr überhaupt nur ich von dem Gegenstand, du aber sprichst ganz und gar nicht einmal von ihm? Und wie kann nun wohl Der welcher gar nicht von Etwas spricht Demjenigen widersprechen welcher davon spricht?

15. (§. 36b.) Und Ktesippos verstummte,[1] ich aber war verwundert über diese Beweisführung und sprach: wie meinst du Das, Dionysodoros? Ich habe diese Behauptung in der That schon vielfältig und von Vielen verfechten hören, und immer hat sie mich in Verwunderung gesetzt. Denn auch Protagoras und seine Schüler führten diesen Satz gar häufig im Munde und noch Aeltere;[2] mir aber schien Das immer an ihm verwundersam daß er nicht bloß alle Anderen zu Boden wirft, sondern auch sich selbst.[3] Seine eigentliche Bedeutung aber, denke ich, werde ich

---

[1]) Der Bodl. und Vatic. Θ haben aber ἔλεγεν ἔν. Darnach vermuthet Badham ansprechend ἐγέλασεν „lachte".

[2]) Vgl. Kratyl. p. 429, S. 112 der Uebers. Nämlich wenigstens der Sache nach schon Parmenides, s. Sophist. p. 237 ff., S. 353 ff. der Uebers. Zeller, Phil. d. Gr. 2. A., I. S. 398. Ueber Protagoras s. bes. den Dialog seines Namens und dazu Anm. 6 und Theait. p. 152—186.

[3]) Vgl. §. 40 u. 75. Theait. p. 170 B — 171 C. S. 211—213 der Uebers.

jetzt von dir am Besten erfahren. (§. 37.) Man kann nichts Unwahres reden, das ist die Bedeutung dieses Satzes, nicht wahr? Vielmehr man redet entweder, und dann redet man auch Wahres, oder man redet überhaupt nicht?

Er gab Das zu.

Ist nun aber etwa zwar Das unmöglich, Unwahres und Falsches zu reden, wohl aber möglich es sich vorzustellen?

Nein, auch Das nicht, lautete seine Antwort.

Es gibt also, sprach ich, überhaupt keine falsche Vorstellung?

Nein, versetzte er.

Also auch keinen Unverstand und keine unverständigen Menschen. Denn was sollte sonst Unverstand, falls es überhaupt einen solchen gibt, heißen als sich eine falsche Vorstellung von den Gegenständen machen?

Ganz richtig, antwortete er.

Es gibt also wirklich so Etwas nicht? fragte ich.

Nein, erwiderte er.

Sagst du das nur, Dionysodoros, um so zu reden und eine absonderliche Behauptung aufzustellen, oder ist das wirklich deine Meinung, daß kein Mensch unverständig sei?

Nun, entgegnete er, so widerlege du es doch!

Wie! Kann es denn nach diesen deinen Sätzen ein Widerlegen geben, wenn doch eben Niemand etwas Unwahres und Unrichtiges behauptet?

Nein, fiel Euthydemos drein, so Etwas gibt es nicht.

Also hat mich wohl auch, warf ich ein, [1]) Dionysodoros eben nicht aufgefordert ihn zu widerlegen?

---

[1]) ἔφην ἔγώ aus Paris. E und Urbin. f statt ἔφη, ἐγὼ mit Hermann und Baiter. Die Aenderung von Badham φήμ'

Wie kann man denn Jemanden zu Etwas auffordern was gar nicht ist?

Nun, auch aufgefordert, war meine Antwort, lieber Euthydemos, vermag ich solche hochweise und vortreffliche Dinge nicht recht zu fassen,[1]) sondern begreife etwas schwer,[2]) und wenn ich daher jetzt vielleicht eine etwas plumpe Frage thun werde, so habe Nachsicht mit mir. (§. 38.) Sieh einmal, wenn es eine falsche Aussage und falsche [p. 287] Vorstellung und Unverständigkeit nicht gibt, dann ist doch wohl auch kein Fehlgreifen beim

---

ἐγώ, bei welcher auch diese Worte dem Euthydemos angehören würden „und mithin hat dich Dionysodoros eben auch gar nicht aufgefordert" u. s. w. ist handgreiflich unnöthig.

1) Der Bodl. hat *οὐδὲ κελεύεις ὅτι ἦν δ'ἐγώ. ὦ εὐθύδημε . . . πάνυ*, die meisten andern Handschriften bloß *ὦ Εὐθύδημε . . . οὐ πάνυ*, und letztern folgen die meisten Herausgeber; meine Uebersetzung dagegen schließt sich an Badham an, welcher jene Lesart der besten Handschrift *κελεύεις ὅτι* in *κελευσθείς* ändert, obwohl dabei die Entstehung des *ὅτι* unerklärlich bleibt und selbst der Gedanke nicht untadlig ist, so daß doch vielleicht noch etwas Anderes hinter dieser Lesart steckt. Jedenfalls verfehlt ist der von Hermann und Baiter gebilligte Verbesserungsversuch derselben am Rande des Vindob.: *σὺ δὲ κελεύεις κ. τ. λ.*, nach welchem Euthydemos fortfährt: „Oder machst du solche Aufforderungen?" und Sokrates erwidert: „Ja, war meine Antwort, weil ich, lieber Euthydemos, nicht vermag" u. s. w.; denn einmal sehe ich nicht ein wie Sokrates solche Aufforderungen zu machen behaupten und dieß so begründen könnte, und sodann bleibt ja auf diese Weise das *οὐ* vor *πάνυ* stehen, dessen Weglassung im Bodl. und Vatic. *Θ* doch gerade charakteristisch ist.

2) *παχέως* aus Vatic. r und Vindob. nach Buttmann statt *ταχέως* mit allen Neuern außer Schleiermacher, Bekker und Winckelmann.

Handeln möglich? Denn wenn Jemand Etwas thut, so verfehlt er doch wohl unmöglich Das was er thut. Nicht wahr, so werdet ihr behaupten?

Ja wohl, antwortete er.

Nun da kommt denn jetzt, fuhr ich fort, meine plumpe Frage. Wenn denn doch keiner von uns Menschen weder im Handeln noch im Reden noch im Denken fehlgreift, beim Zeus! wie steht es denn mit euch, wenn die Sache sich so verhält, wen zu belehren seid denn ihr hierher gekommen? Erklärtet ihr nicht vorhin daß ihr am Besten von allen Menschen die Tugend und Tüchtigkeit mitzutheilen verständet einem Jeden welcher sie lernen wolle?

16. Ei, Sokrates, fiel jetzt Dionysodoros ein, bist du denn noch so altväterisch daß du uns jetzt wieder Das zu Gedächtniß führst was wir vorher gesagt haben? Am Ende brächtest du auch Das was ich vor einem Jahre gesagt habe jetzt wieder vor, mit Dem aber was ich gegenwärtig sage weißt du wohl Nichts anzufangen?

Ja, das ist auch freilich sehr schwer, erwiderte ich, und kein Wunder. Sind es ja doch auch hochweise Männer die es aussagen. Denn sehr schwer ist es auch (nur) mit diesem deinem letzten Ausdrucke Etwas anzufangen; denn was willst du eigentlich damit sagen, ich wisse Nichts damit anzufangen, Dionysodoros? Oder heißt dieß nicht offenbar, ich wisse es nicht zu widerlegen? Drum sprich, was will dieser dein Ausdruck sonst sagen, ich wisse Nichts mit deinen Behauptungen anzufangen?

(§. 39.) Aber mit Dem, versetzte er, was du da sagst ist es gar nicht [1]) schwer Etwas anzufangen. Denn antworte mir nur einmal!

---

[1]) τούτῳ γ' οὐ nach Badham. Der Bodl. und Vatic. Θ haben

Ehe du deinerseits mir geantwortet hast, Dionysodoros? fragte ich.

Willst du mir nicht antworten? versetzte er.

Begehrst du denn das auch mit Recht?

Gewiß, antwortete er.

Aus welchem Grunde denn? versetzte ich; doch was frage ich? Offenbar aus keinem anderen, als weil du als ein im Reden vielgewandter und hochweiser Mann jetzt zu uns gekommen bist und wohl weißt wann es an der Zeit ist zu antworten und wann nicht. Deßhalb antwortest du mir denn jetzt auch nicht das Geringste, weil du wohl weißt daß es jetzt für dich nicht an der Zeit ist.

Du machst leeres Geschwätz, erwiderte er, statt mir zu antworten, und wenn du mich wirklich für einen weisen Mann hältst, mein Guter, so folge mir auch und antworte.

Ich werde wohl müssen, versetzte ich, scheint es, denn du hast ja zu befehlen. So frage mich denn.

Kann denn auch das Unbeseelte [1]) Etwas sagen wollen? oder muß Dasjenige was dies thun soll beseelt sein?

Das Letztere.

τοῦτο τό, was Bekker, Stallbaum und Hirschig aufgenommen haben, die übrigen Handschriften τούτῳ τῷ, wonach die Zürcher und Hermann τούτῳ τοι schreiben, Schleiermacher und Winckelmann bloß τούτῳ. Dies Alles gibt aber gerade das Gegentheil des erforderlichen Sinnes, man müßte es denn ironisch nehmen: „Aber mit Dem was du da sagst ist (also auch wohl) gar schwer Etwas anzufangen," wozu, abgesehen von allem Andern, das folgende „denn antworte u. s. w." nicht stimmt.

[1]) Das von Badham mit Recht in eckige Parenthesen eingeklammerte τὰ νοοῦντα mußte unübersetzt bleiben. Auch hat er mit Recht τὰ vor ψυχὴν ἔχοντα eingefügt.

Kennst du denn irgend einen Ausdruck der beseelt wäre?
Nein, beim Zeus! ich nicht.

(§. 40.) Was fragtest du mich dann eben, was jener mein Ausdruck sagen wolle?

Was kann es sonst sein, als daß ich fehlgriff in Folge meiner Einfalt? Oder griff ich etwa nicht fehl, sondern habe ich auch damit das Richtige gesagt, wenn ich behauptete daß auch Ausdrücke können Etwas sagen wollen? Meinst du daß ich da fehlgegriffen habe oder nicht? Denn habe ich nicht fehlgegriffen, so kannst du mich ja auch nicht widerlegen, ein so weiser Mann du auch bist, und kannst Nichts mit dieser meiner Aussage anfangen; habe ich aber fehlgegriffen, dann hast du wiederum nicht Recht mit deiner Behauptung, man könne gar nicht fehlgreifen. [p. 288.] Und Dies bemerke ich (doch wohl) nicht gegen Das was du vor einem Jahre behauptet hast. Und so scheint denn, sprach ich weiter, Dionysodoros und Euthydemos, es mit diesem Satze noch immer auf dem alten Flecke zu bleiben, und er scheint noch immer eben so wie vor Alters [1]), indem er Andere zu Boden wirft, selber mit zu Boden zu fallen, und selbst eure Kunst, die doch so bewundernswürdig ist in der Genauigkeit sich auszudrücken, scheint noch [2]) kein Mittel dagegen gefunden zu haben daß ihm Solches begegne.

Und Ktesippos fügte hinzu: ja Verwundersames redet ihr wirklich, ihr thurischen oder chiischen Männer, oder wie und nach welcher Heimath ihr euch lieber nennen hört; denn auf leeres Gefasel kommt es euch dabei gar nicht an.

(§. 41.) Ich nun, in der Furcht es möchte Dies zu weiterem

---

[1]) S. §. 36 z. E., vgl. auch §. 75.

[2]) πω nach Ficinus statt που mit Heindorf, Hermann und Badham.

Geschimpfe führen, besänftigte den Ktesippos von Neuem, indem ich zu ihm sprach: Ktesippos, worauf ich vorhin [1]) schon den Kleinias aufmerksam machte, eben darauf mache ich auch dich aufmerksam. Du verstehst die Weisheit dieser Fremden nicht, wie wunderbar sie ist. Sie wollen uns dieselbe nur nicht im Ernste zeigen, sondern gehen gerade so zu Werke wie Proteus [2]), der ägyptische Sophist, und machen uns lauter Gaukeleien vor. Drum wollen wir unsererseits es denn (auch) machen wie Menelaos [3]) und die Männer nicht loslassen, bis sie uns Dasjenige zeigen womit es ihnen wirklich Ernst ist. Denn ich glaube, wir werden etwas Wunderherrliches von ihnen zu hören bekommen, wenn sie nur erst wirklich anfangen Ernst zu machen. Wir wollen sie bitten und anflehen und ihnen gute Worte geben daß sie uns Dies wirklich hören lassen, und mir scheint es gut wenn ich selber ihnen von Neuem ein Beispiel davon gebe, von welcher Beschaffenheit Dasjenige ist was uns hören zu lassen ich sie anflehe. Ich will also versuchen da wo ich vorhin meine Auseinandersetzung abbrach wieder anzuknüpfen und das sich zunächst daran Anschließende, so weit ich es vermag, durchzugehen, ob ich sie etwa dadurch herauszulocken vermag, und ob sie dann nicht vielleicht aus Mitleid und Erbarmen mit mir, wie ich mich anstrenge und die Sache ernst nehme, auch ihrerseits Ernst machen.

17. Und du, Kleinias, fuhr ich fort, erinnere mich daran wo wir vorher abbrachen. (§. 42.) Wenn ich mich nicht irre, blieben wir etwa dabei stehen: wir waren zuletzt dahin übereingekommen, man müsse nach der Weisheit streben, nicht wahr?

---

[1]) §. 17.
[2]) und [3]) Homer Odyss. IV, 354 ff.

Ja, versetzte der Knabe.

Das Streben nach Weisheit aber ist das Streben nach einer Erkenntniß, nicht wahr? sprach ich.

Ja, antwortete er.

Welche Erkenntniß müssen wir nun aber wohl besitzen um die rechte zu haben? Nicht wahr, so viel steht schlechthin fest: die welche uns Etwas nützt?

Freilich, entgegnete er.

Könnte es uns nun wohl Etwas nützen wenn wir verständen umherzuziehen und ausfindig zu machen wo in der Erde das meiste Gold vergraben liegt?

Nun, vielleicht wohl, erwiderte er.

Aber, warf ich ein, ich habe dir vorher ja schon nachgewiesen daß es uns noch gar Nichts nützte, wenn uns auch ohne Weiteres und ohne daß wir erst in der Erde nachzugraben brauchten Alles zu Gold würde, dergestalt daß, selbst wenn wir die Steine zu Golde zu machen verständen, [p. 289.] uns diese Wissenschaft noch zu gar Nichts hülfe; denn es ergab sich uns ja daß, wenn wir das Gold nicht zu gebrauchen verständen, dasselbe uns zu Nichts nütze sei. Oder erinnerst du dich Dessen nicht mehr?

Ja wohl, antwortete er, erinnere ich mich Dessen noch.

Und auch kein anderes Wissen, wie es scheint, bringt uns irgend einen Nutzen, weder die Erwerbskunde noch die Heilkunde noch auch irgend eine andere Wissenschaft, welche [1]) zwar Etwas hervorzubringen, aber das Hervorgebrachte nicht zu gebrauchen versteht. Ist's nicht so?

Er stimmte bei.

---

[1]) Besser wohl ἥ τις (statt ἥτις) nach Heindorf mit Winckelmann: „durch welche man".

Und wenn es eine Wissenschaft gäbe die uns unsterblich machte, ohne daß mit ihr das Wissen verbunden wäre die Unsterblichkeit auch zu gebrauchen, selbst diese dürfte zu Nichts nütze sein, wenn anders [1]) man nach Dem schließen darf worüber wir übereingekommen sind.

In allen diesen Stücken nun waren wir gleicher Meinung.

(§. 43.) Einer solchen Wissenschaft also bedürfen wir, schöner Knabe, sprach ich, in welcher die Erkenntniß Dessen wie man [2]) hervorbringen und wie das Hervorgebrachte gebrauchen muß zusammenfällt.

Das ist klar, sagte er.

Weit gefehlt also, wie es scheint, daß wir, wenn wir geschickte Leiermacher wären, (damit) auch einer solchen Kunde theilhaftig sein würden. [3]) Denn beim Leierverfertigen ist ja eine andere die hervorbringende und eine andere die gebrauchende Kunst, und Beides sind verschiedene, obgleich sie sich auf denselben Gegenstand

---

[1]) *εἶναι εἰ* nach Hermann (nachdem schon Heindorf *εἶναι* vermißte) für *εἴ τι δεῖ*, und dann *δεῖ* aus dem Bodl. hinter *τεκμαίρεσθαι*, während Badham, wie früher Heindorf, meint vor *ἔοικεν* sei *ὡς* ausgefallen: „selbst diese wäre, wie es scheint, zu Nichts nütze, wenn anders man irgend“ u. s. w.

[2]) *ἐπίστασθαι καὶ τὸ* nach Hirschig mit Badham statt *καὶ τὸ ἐπίστασθαι*.

[3]) Schleiermacher, Bekker, Hermann, Badham nach Heindorf aus Ficinus: *δεῖν* statt *δεινούς*: „daß wir (zu diesem Zwecke) Leiermacher und der diesen zukommenden Kunde theilhaftig sein müßten.“ Aehnlich Heusde: *δεῖν δεινοὺς*. Aber die Unhaltbarkeit hievon hat Winckelmann gezeigt, so daß vielmehr mit Stallbaum der Ausfall von *ὄντας* anzunehmen ist.

beziehen, denn Leiermachen und Leierspielen sind doch wohl zwei ganz verschiedene Dinge. Nicht so?

Er gab mir Beifall.

Und auch die Kunde des Flötenmachens ist offenbar nicht diejenige deren wir bedürfen, denn mit ihr steht es eben so?

Das war auch seine Meinung.

Ist denn bei den Göttern! fuhr ich fort, wenn wir die Kunst lernten Reden zu machen, diese etwa diejenige deren Besitz uns nöthig erschien um zur Glückseligkeit zu gelangen?

Ich glaube es nicht, versetzte Kleinias.

Nun, woraus schließest du das? fragte ich.

Ich sehe, antwortete er, daß es Leute gibt welche Reden zu machen, aber diese ihre eigenen Reden, die sie selber gearbeitet haben, nicht zur Anwendung zu bringen verstehen, gerade so wie die Leiermacher nicht verstehen ihre Leiern zu spielen, sondern daß auch in diesem Falle Andere weit besser vermögen von den Reden welche jene gearbeitet haben Gebrauch zu machen, während sie [1]) doch selber Reden auszuarbeiten unvermögend sind. Es ist also klar daß auch bei den Reden die Kunst des Hervorbringens und die des Gebrauchens aus einander fallen.

(§. 44.) Nun, du schließest, wie mich dünkt, versetzte ich, mit Grund hieraus daß auch die Kunst Reden auszuarbeiten nicht diejenige ist deren Besitz die Glückseligkeit verleiht. Und doch glaubte ich, hier würde uns jene Erkenntniß, nach welcher wir nun schon so lange suchen, zu Tage treten. Denn mir erscheinen jene Männer [selber] [2]) welche Reden schreiben, so oft ich mit ihnen in

---

[1]) Wohl *οἵ* nach Routh mit Schleiermacher, Heindorf, Bekker, Hirschig und Badham statt *οἱ*.

Statt *αὐτοὶ* schreibt Hirschig nach Heindorf mit gutem

Berührung komme, stets als gar gewaltig weise Leute, lieber Kleinias, und ihre Kunst selber als eine gar erhabene und göttergleiche. Und das ist denn freilich auch kein Wunder, denn sie ist ein Theil der Besprechungskunst und gibt der (sonstigen) Besprechungskunst wenig nach. [p. 290.] Denn die letztere wirkt besänftigend auf Schlangen, Spinnen, Skorpionen und alle anderen Thiere und Uebel, jene aber besänftigend und bezaubernd auf die Mitglieder der Gerichtshöfe und der Volksversammlung und aller anderen Versammlungen.[1]) Oder bist du, fragte ich, anderer Meinung?

Nein, erwiderte er, sondern du scheinst mir ganz Recht zu haben.

Wohin sollen wir uns also, fuhr ich fort, jetzt noch wenden, zu welcher Kunst?

Ich weiß es nicht, sagte er.

Aber ich, sprach ich, glaube die gesuchte Kunst gefunden zu haben.

Und welche ist es? fragte Kleinias.

Die Kunst des Feldherrn, antwortete ich, scheint mir vor allen anderen diejenige Kunst zu sein durch deren Besitz man zur Glückseligkeit gelangt.

Mir aber scheint sie das nicht.

Wie? fragte ich.

Nun, sie ist doch wohl eine Kunst auf Menschen Jagd zu machen.

Grunde *οὗτοι*, weßhalb ich das „selber" eingeklammert habe. Badham erklärt *αὐτοὶ οἱ λογοποιοί* für ein Einschiebsel, was höchstens in Bezug auf *οἱ λογοποιοί* möglich ist.

[1]) Vgl. Gorg. p. 454 E. ff., S. 277 f. der Uebers.

(§. 45.) Und wie nun weiter? fragte ich.

Keine Art von Jagd,[1]) fuhr er fort, reicht weiter als eben darauf, den betreffenden Gegenstand zu erjagen und zu erbeuten. Haben aber Diejenigen welche sie betreiben eben diesen Gegenstand auf welchen sie Jagd machen erbeutet, so sind nicht sie es die ihn zu gebrauchen verstehen, sondern die Jäger und Fischer übergeben zu diesen Zwecken den Köchen ihren Fang; und die Geometer, Astronomen und Arithmetiker — denn auch diese sind eine Art von Jägern, weil sie alle die Dinge nicht (erst) machen, sondern nur ihnen nachspüren[2]) — auch diese alle also verstehen nur einen Fang zu thun, nicht aber den weiteren Gebrauch von demselben zu machen, vielmehr, so viel ihrer nicht ganz und gar unverständig sind, überliefern sie doch wohl ihre Entdeckungen den Dialektikern zum Gebrauch.[3])

---

1) *αὐτῆς* ist entschieden falsch, und der Vorschlag von Badham *χρεία* oder *ὠφέλεια* hinzuzusetzen kann daher zu Nichts helfen. Orelli vermuthet *ἄσκησις*, besser Heindorf *δύναμις* oder *ἀπάσης*. Winckelmann sucht die handschriftliche Lesart durch folgende Erklärung zu halten: „Keine Art von Jagdkunst reicht weiter als die Jagdkunst selbst, nämlich als darauf" u. s. w. Zur Sache vgl. Sophist. p. 219.

2) Das von Badham als falscher Zusatz erkannte *τὰ διαγράμματα* mußte, weil sinnstörend, einfach unübersetzt bleiben. Denn es gibt einen ganz verkehrten Gedanken, wenn Kleinias gesagt hätte: „weil sie alle die Figuren nicht machen, sondern den Dingen (dem Seienden) nachspüren." Nach Tilgung des Einschiebsels mag auch die Lesart des Bodl., Vatic. Θ r und Vindob. *ἕκαστα* herzustellen sein: „weil sie alles Betreffende nicht (erst) machen, sondern (nur) dem (schon) Vorhandenen nachspüren."

3) Vgl. Staat VII p. 531 ff.

Gut, sprach ich, du schöner und gar kluger Kleinias, verhält es sich so?

Ja freilich.

Und auch die Feldherren, so redete er weiter, übergeben ganz auf die nämliche Weise, wenn sie eine Stadt erobert oder ein Heer gefangen genommen haben, dieselben sodann den Staatsmännern [1]); denn sie selbst wissen mit diesem ihrem Fange Nichts anzufangen, sondern es geht ihnen, denk' ich, gerade so wie den Wachtelfängern, welche die von ihnen gefangenen Wachteln sodann den Wachtelabrichtern übergeben. (§. 46.) Wenn wir also derjenigen Kunst bedürfen welche Dasjenige was sie erworben hat, sei es nun daß sie es hervorbrachte oder nur erjagte, zugleich auch zu benutzen versteht, und nur eine solche uns glückselig machen wird, so müssen wir, sprach er, eine andere suchen als die Feldherrnkunst.

18. Kriton. Wie sagst du, Sokrates, so hätte der junge Mensch gesprochen!

Sokrates. Glaubst du das denn nicht, lieber Kriton?

Kriton. Nein doch, beim Zeus! denn ich für mein Theil glaube, wenn er so gesprochen hat, daß er dann weder des Euthydemos noch irgend eines anderen Menschen zu seiner Ausbildnng bedarf.

Sokrates. Nun, nun beim Zeus! Da mag es ja vielleicht Ktesippos gewesen sein der es sagte und ich erinnere mich Dessen (nur) nicht (recht).

[p. 291.] Kriton. Ach was Ktesippos!

Sokrates. Nun, so viel weiß ich denn doch gewiß, daß es weder Euthydemos noch Dionysodoros war. Dann muß also

---

[1]) Vgl. Staatsm. p. 305 z. A. S. 530 der Uebers.

wohl, mein verehrtester Kriton, ein Höherer [1]) dabei zugegen gewesen sein, der dies sprach, denn daß ich es gehört habe weiß ich mit Bestimmtheit.

Kriton. Ja, beim Zeus! Sokrates, ein Höherer scheint es mir gewesen zu sein, und zwar ein viel Höherer. [2]) Und auf welche Kunst richtetet ihr denn hernach noch [3]) eure Nachforschung? Und fandet ihr die, oder fandet ihr die nicht welche der Zweck eures Forschens war?

(§. 47.) Sokrates. Ja, du Guter, wo sollten wir sie finden? Nein, es gieng uns dabei vielmehr ganz lächerlich und recht wie den Kindern die den Lerchen nachlaufen: bei einer jeden Wissenschaft glaubten wir immer, nun hätten wir sie gefaßt, immer aber flog sie uns wieder davon. Was soll ich dir von allen unsern einzelnen Versuchen berichten! Als wir aber an die Herrscherkunst [4]) kamen, und nun diese darauf ansahen ob sie vielleicht diejenige sei welche die Glückseligkeit verleihe und zu Wege bringe, da geriethen wir dabei wirklich in ein wahrhaftes Labyrinth, denn da mußten wir, als wir schon am Ziele zu sein glaubten, von Neuem wieder umwenden, und es zeigte sich daß wir uns von Neuem gleichsam im Ausgangspunkte unserer Untersuchung be-

---

[1]) D. h. ein Gott. Kriton faßt dies in seiner Antwort aber nicht so auf, sondern hält sich scherzend an die wörtliche Bedeutung. S. d. folg. Anm.

[2]) Allem Anschein nach will Kriton damit andeuten daß vielmehr Sokrates wohl selber dies gesagt oder doch dem Kleinias mehr in den Mund gelegt haben werde.

[3]) Besser wohl τινὰ nach Heindorf mit Winckelmann, den Zürchern, Hermann, Hirschig, Badham: „Und richtetet ihr hernach denn noch weiter auf irgend eine Kunst" u. s. w.

[4]) Wörtlicher: „königliche Kunst".

fanden, und daß uns noch immer gerade so viel fehlte wie damals als wir unsere erste Nachforschung begannen.

Kriton. Wie konnte euch denn das begegnen, lieber Sokrates?

Sokrates. Ich will dir's sagen. Natürlich dünkte uns doch die Staatskunst und die Herrscherkunst Eine und dieselbe zu sein. [1])

(§. 48.) Kriton. Und nun weiter?

Sokrates. Und daß dieser Kunst die Feldherrnkunst und alle andern Künste alle diejenigen Werke zur Leitung übergäben, so dünkte es uns, deren Werkmeisterinnen sie selber sind, indem nur jene sie zu gebrauchen und anzuwenden verstände. Klärlich däuchte uns daher dies diejenige zu sein welche wir suchten und die Urheberin alles richtigen Handelns im Staate, und sie schien uns geradezu allein nach jenen Versen des Aeschylos [2]) zu sitzen an des Staates Steuer und so Alles steuernd und Alles lenkend Alles nützlich zu machen.

Kriton. Und war denn das nicht richtig von euch gedacht, Sokrates?

19. Sokrates. Du kannst selbst urtheilen, Kriton, wenn du mich anhören willst. Nach diesem bisherigen Ergebniß betrachteten wir demnächst die Sache genauer etwa in folgender Weise: [3])

---

[1]) Vgl. Staatsm. p. 259, S. 444 der Uebers.

[2]) Im Anfang der Sieben gegen Theben.

[3]) *ἀκούειν· μετὰ γὰρ τὰ ἔμπροσθεν συμβάντα αὖθις μετὰ ταῦτα* aus dem Bodl. und andern Handschriften mit Hermann, während die übrigen Herausgeber aus den andern Manuscripten schreiben *ἀκούειν καὶ τὰ μετὰ ταῦτα συμβάντα ἡμῖν· αὖθις γὰρ δὴ πάλιν*: „wenn du hören willst, wie es

gut denn, wenn also die Herrscherkunst Alles zu leiten hat, fördert sie uns denn da nicht auch irgend ein Werk zu Tage oder gar keins? Nun, das muß sie doch wohl, sprachen wir zu einander. Und würdest du dich nicht auch dafür aussprechen, Kriton?

Kriton. Allerdings.

Sokrates. Und was würdest du denn nun wohl als ihr Werk bezeichnen? Wie wenn ich dich fragte: was für ein Werk bringt die Arzneikunst, indem sie alles Das leitet was sie zu leiten hat, zu Wege, würdest du da nicht sagen: die Gesundheit?

Kriton. Ja freilich.

(§. 49.) Sokrates. Und ferner eure Kunst, die des Landbaues, indem sie alles Das leitet worüber sie zu gebieten hat, was [für ein Werk] [1]) bringt die zu Stande, [p. 292] würdest du da nicht antworten, sie verschaffe uns unsere Nahrung aus den Gewächsen der Erde?

Kriton. In der That.

Sokrates. Und nun? Die Herrscherkunst, indem sie alles Dasjenige leitet was ihr zu Gebote steht, was bewirkt diese? Vielleicht bist du da um eine Antwort ziemlich verlegen.

Kriton. Ja beim Zeus, Sokrates!

Sokrates. Ergieng es uns doch eben so, lieber Kriton, aber so viel weißt du doch, daß sie, wenn sie die gesuchte Kunst sein soll, uns Nutzen verschaffen muß.

Kriton. Ja wohl.

Sokrates. Dann aber muß sie uns doch wohl irgend ein Gut gewähren.

---

uns weiter ergieng. Wir betrachteten nämlich wiederum die Sache" u. s. w.

[1]) Nach Hermann.

Kriton. Nothwendigerweise, lieber Sokrates.

Sokrates. Als das einzige (wahrhafte) Gut aber, darüber waren ja doch Kleinias und ich übereingekommen, sei nichts Anderes als eine gewisse Erkenntniß anzusehen.

Kriton. Ja, so sagtest du.

Sokrates. Alle anderen Werke also die man der Staatskunst zuschreiben könnte, und das möchten wohl gar viele sein, zum Beispiel den Bürgern Reichthum, ferner Freiheit, ferner Eintracht zu verschaffen — dies Alles ist, wie sich ergab, weder ein Gut noch ein Uebel, und es muß vielmehr dieselben weise, einsichtig und der Erkenntniß theilhaftig diejenige Kunst machen welche [1]) die sein soll die ihnen wahrhaften Nutzen bringt und sie glückselig macht.

(§. 50.) Kriton. So ist es. Wenigstens waret ihr vorher dahin übereingekommen, nach Dem was du mir über eure Unterredungen berichtet hast.

Sokrates. Macht denn nun die Staatskunst die Menschen weise und tugendhaft?

Kriton. Was steht Dem im Wege, lieber Sokrates?

Sokrates. Aber macht sie denn wirklich Alle und in allen Stücken tugendhaft? Und ist sie es wirklich welche uns jede Art von Wissen und Einsicht verleiht, auch die deren der Schuster und der Baumeister bedarf, und so überhaupt jede von anderer Art?

Kriton. Das glaube ich nicht, mein Sokrates.

---

[1]) ἤπερ nach Badham statt εἴπερ, wenn es nicht wegen des γοῦν („Wenigstens") in Kritons Erwiderung richtiger ist ἄν (am Leichtesten wohl hinter ποιεῖν) einzuschieben: „und sie müßte vielmehr dieselben weise, einsichtig und der Erkenntniß theilhaftig machen, wenn sie anders diejenige sein soll welche" u. s. w.

Sokrates. Sondern was für ein Wissen? und wozu soll uns dasselbe nützen? Denn von allen denjenigen Werken welche weder Güter noch Uebel sind soll es uns ja von keinem der Werkmeister sein und soll uns kein anderes Wissen mittheilen als eben sich selbst. So müssen wir denn doch angeben, worin es selber besteht und wozu es uns dienen soll. Sollen wir nun vielleicht sagen, lieber Kriton, es sei dasjenige Wissen vermöge dessen wir Andere tugendhaft und tüchtig zu machen im Stande sind?

Kriton. Allerdings.

Sokrates. Ja, aber worin sollen uns denn diese tüchtig und zu was nütze sein? Oder sollen wir wiederum sagen: dazu Andere tüchtig zu machen und diese Anderen abermals dazu wieder Andere? Worin sie denn aber tüchtig sind, das tritt uns ja dergestalt nie zu Tage, sofern wir ja von allen den Werken welche man der Staatskunst als die ihr eigenthümlichen zuzuschreiben pflegt Nichts wissen wollten, sondern wir kommen, wie das Sprüchwort sagt, immer wieder auf das alte Lied [1]) und, wie schon gesagt, es fehlt uns noch immer gerade so viel oder noch mehr daran

---

[1]) Wörtlicher: „sondern es findet auf uns ganz das Sprüchwort: Zeus' Sohn Korinthos seine Anwendung." Ueber dieses berichten die Scholien zu unserer Stelle: Korinthos, Sohn des Zeus, nannten die Korinther den Stammvater ihrer Stadt. Als die Megarer das Joch der Mutterstadt Korinth abgeschüttelt hatten, kam zu ihnen ein korinthischer Herold, der sie zur Rückkehr aufforderte unter beständigen Ausrufungen: „sonst wird Zeus' Sohn Korinthos euch bestrafen!" Die erzürnten Megarer riefen endlich: „haut ihn, haut ihn, des Zeus Sohn Korinthos!" den Herold nämlich. Dies ward zum Sprüchwort für Solche die immer von Neuem die alte Leier anstimmten. [Leipz. Uebers.]

zu wissen, welches denn jene Erkenntniß sei die uns selig zu machen im Stande ist.

Kriton. Ja, beim Zeus! lieber Sokrates, ihr seid da, wie es scheint, sehr ins Gedränge gekommen.

(§. 51.) Sokrates. Ja wohl, mein Kriton, ich stimmte daher denn auch selber, da ich in eine solche Verlegenheit gerathen war, [p. 293] alle möglichen Tonarten an in den Bitten die ich an die beiden Fremden richtete, gleich als ob ich die Dioskuren zu Hilfe riefe, [1]) uns, mich und den Jüngling, aus diesem Wogendrange der Forschung zu retten und doch nunmehr in aller Weise Ernst zu machen und uns wirklich ernsthaft zu zeigen, welches denn diejenige Erkenntniß sei durch deren Erlangung wir den Rest unseres Lebens preiswürdig zubringen würden.

(§. 51[b].) Kriton. Und wie nun? Erwies sich (jetzt) denn Euthydemos willig sie euch zu zeigen?

Sokrates. Wie anders, Freund? Und er begann gar hochsinnig folgendermaßen zu sprechen.

20. Soll ich, fragte er, Sokrates, dieses Wissen, um welches ihr nun schon so lange in Verlegenheit seid, dich lehren oder dir nachweisen daß du es schon besitzest?

O du selig zu preisender Mann, erwiderte ich, steht denn dieses Beides in deiner Macht?

Ja gewiß, versetzte er.

Nun, beim Zeus! sprach ich, dann weise mir nach daß ich

---

[1]) Die bekannten Söhne des Zeus und der Leda, Kastor und Polydeukes, die man in Seenöthen anzurufen pflegte. S. Preller a. a. O. II, S. 91 ff. *Διοσκόρω* nach Bekker mit Badham statt *Διοσκούρων*.

es schon besitze, denn Das ist weit leichter als wenn ich als ein schon so bejahrter Mann es noch erst lernen soll.

Wohlan denn, so antworte mir, sprach er. Gibt es Etwas was du weißt?

Ja wohl, antwortete ich, und zwar Mancherlei, doch nur von geringem Belange.

(§. 52.) Nun das genügt, erwiderte er. Hältst du es nun für möglich daß irgend Etwas von Dem was da ist eben Das was es ist zugleich [1]) auch nicht sei?

Beim Zeus, nein.

Und du gabst eben zu Etwas zu wissen? [2])

Das that ich.

Und wenn du nun weißt, bist du da nicht kundig?

Ja wohl, Dessen was ich weiß, allerdings.

Das macht keinen Unterschied. Und wenn du wirklich kundig bist, mußt du da nicht nothwendigerweise Alles wissen?

Nein, beim Zeus! antwortete ich, denn vieles Andere weiß ich ja nicht.

Aber wenn du irgend Etwas nicht weißt, dann bist du nicht wirklich kundig.

Ja, Freund, wandte ich ein, aber doch nur Dessen nicht was ich nicht weiß.

Bist du deßhalb weniger, entgegnete er, ein Unkundiger? Eben aber erklärtest du ja ein Kundiger zu sein. Und so wärest

---

[1]) ἅμα statt ἀλλὰ nach Hirschig mit Badham.

[2]) ἐπίστασθαι aus Venet. Σ, Florent. C und Correctur des Coislin. Γ statt ἐπίστασαι mit Bekker, Stallbaum, Hirschig, Badham.

du ja eben Das was du bist, und wärest es eben so zugleich auch wiederum nicht. [1])

Sei es denn, erwiderte ich Euthydemos! Denn, wie man wohl zu sagen pflegt, du weißt wie die Glocken läuten. [2]) Wie besitze ich denn also jenes Wissen nach welchem wir suchten? Nicht wahr, so: es ist unmöglich daß eben Dasselbe sei und auch nicht sei. Folglich wenn [3]) ich Eines weiß, so weiß ich auch Alles, denn ich kann ja nicht zugleich wissend und unwissend sein; und wenn ich Alles weiß, so besitze ich auch eben jenes Wissen? Nicht wahr, so meinst du's und Das ist deine Weisheit?

---

[1]) Wohl mit Recht vermuthet Badham den Ausfall von ὅς vor οὐκ εἶ: „eben Das was du bist, und eben so Das was du nicht bist, zugleich." — Nach Stallbaum wäre zu übersetzen: „wärest es auch zugleich wiederum nicht, und zwar Beides in gleicher Hinsicht," d. h. in Bezug auf Wissen oder Nichtwissen. Ist diese Auffassung von κατὰ ταὐτὰ die richtigere, so würde sich sehr die frühere Vermuthung von Schleiermacher: Ἢ καὶ κατὰ ταὐτὰ ἅμα, bei welcher diese Worte schon dem Sokrates angehören würden, empfehlen: „und wärest es auch wiederum nicht. — Aber Beides auch zugleich in der nämlichen Beziehung? Doch sei es, erwiderte ich" u. s. w.

[2]) Es hat mir nicht gelingen wollen eine der griechischen näherliegende oder überhaupt eine andere in den Zusammenhang passende sprüchwörtliche Redensart zu finden, die bei uns üblich wäre. Die Handschriften haben πάντα λέγεις „was du sagst ist eben Alles schön," was Winckelmann und Hermann vertheidigen. Die übrigen Herausgeber seit Stallbaum schreiben mit Recht nach Abresch παταγεῖς, wörtlich: „du klatschest ja schön".

[3]) Hinter εἴπερ scheint mir ἄρ' ausgefallen zu sein. Wenigstens ist diese Aenderung leichter als die von ἀδύνατόν ἐστι in ἀδύνατον ὄν, welche Badham vornimmt.

Na, nun widerlegst du schon [1]) dich selbst, Sokrates, antwortete er.

(§. 53.) Und geht dir das, fragte ich, Euthydemos, nicht etwa eben so? Und fürwahr, was mir gemeinsam mit dir und mit dem Dionysodoros da, jenem theuren Haupte, begegnet, Das soll mich für mein Theil gar nicht verdrießen. Denn sage mir, [2]) ihr Beide wißt ihr nicht auch Einiges von Dem was ist, und Anderes nicht?

Nein, keineswegs, Sokrates, antwortete Dionysodoros.

Wie sagt ihr, sprach ich, ihr wißt also gar Nichts?

Weit gefehlt! antwortete er.

Ihr wißt also Alles, fuhr ich fort, [p. 294] wenn anders ihr doch sonach irgend Etwas wißt.

Ja wohl Alles, war seine Antwort. Und du dazu, wenn du auch nur Eines weißt, so weißt du auch Alles.

O Zeus! sprach ich, was für ein wunderbares Ding und welch großes Gut [3]) lässest du da zu Tage treten! Geht es denn auch allen anderen Menschen eben so? wissen denn auch sie entweder Alles oder gar Nichts?

Ja, versetzte er [4]), denn sie sollen doch wohl nicht das Eine

---

[1]) ἤδη nach Badham statt γε δή. Doch scheint mir das γε δή, welches er richtig erklärt, auch an dieser Stelle nicht so ganz unpassend wie er meint: „du widerlegst dich ja selbst, Sokrates (so daß ich es nicht erst zu thun brauche)."

[2]) ἐπεὶ εἰπὲ nach Badham statt εἰπὲ „Sage mir".

[3]) Wenn nicht mit Badham ἀγαθόν καὶ für καὶ ἀγαθόν zu schreiben ist: „was für ein wunderbares und großes Gut."

[4]) Winckelmann und die Züricher vielleicht richtig mit den Handschriften ἔφην: „Denn (auch) sie können, fuhr ich fort, doch wohl nicht . . . Nichtwissende sein. Also wie steht's damit? fragte ich."

wissen und das Andere nicht wissen und so zugleich Wissende und Nichtwissende sein?

Also? fragte ich.

Also, erwiderte er, wissen sie Alles, wenn anders sie auch nur Eines wissen.

Nun, bei den Göttern! rief ich, Dionysodoros, nun ist es mir klar daß ihr es ernsthaft meint, und daß ich euch jetzt endlich dahin gebracht habe Ernst zu machen. Ihr Beide versteht (also) in der That Alles, also auch Zimmern und Schustern?

Ja wohl, antwortete er.

Und ihr versteht auch Schuhe zu flicken?

Ja, beim Zeus! und auch zu befohlen, war seine Entgegnung.

Und ihr wißt auch Dergleichen wie die Zahl der Sterne und der Sandkörner?

Ja wohl, versetzte er, glaubst du etwa, wir würden uns scheuen Das zu behaupten?

21. (§. 54.) Da fiel denn Ktesippos ein: beim Zeus! Dionysodoros, gebt mir doch einen solchen Beweis hiervon, der mich wirklich Dessen überführt daß ihr die Wahrheit sagt.

Und was für einen Beweis verlangst du denn? fragte Dionysodoros.

Weißt du auch wie viele Zähne Euthydemos hat, und Euthydemos, wie viele du?

Genügt es dir denn nicht zu hören, antwortete Dionysodoros, daß wir Alles wissen?

Keineswegs, versetzte der Andere, sondern nur dies Eine sagt uns noch und gebt uns so den Beweis davon daß ihr die Wahrheit sprecht! Und wenn ihr es uns dann gesagt habt, wie viele jeder von euch hat, und es sich zeigt daß ihr es wißt, indem wir nachzählen, dann wollen wir euch auch das Andere glauben.

Da sie Das nun für Spott hielten, so wollten sie sich darauf nicht einlassen, aber bei allem Einzelnen nach welchem Ktesippos sie fragte blieben sie immer dabei stehen Alles zu wissen. Denn Ktesippos hielt nun mit Nichts mehr zurück, und es blieb zuletzt Nichts mehr, auch das Allerunschicklichste, wornach er sie nicht gefragt hätte ob sie es wüßten und verständen. Sie aber giengen immer ganz tapfer den Antworten, wie wilde Schweine ihren Angreifern, zu Leibe und erklärten stets, ja sie wüßten es; (§. 55) so daß ich denn zuletzt selber, lieber Kriton, vor Unglauben mich nicht enthalten konnte zu fragen [1]) ob Dionysodoros auch zu tanzen verstehe? [2])

Ja wohl, antwortete dieser.

Doch wohl nicht, fuhr ich fort, auch in diesen deinen Jahren noch über Schwertern dich zu überschlagen und über der Scheibe dich zu drehen? [3]) So weit bist du [4]) doch wohl nicht mit deiner Weisheit gediehen?

---

[1]) In den Handschriften steht „den Euthydemos zu fragen"; aber ich folge gleich Badham der Verbesserung Hermanns, der τὸν Εὐθύδημον in eckige Parenthesen geschlossen hat. Schon Heindorf vermuthete eine derartige Verderbniß an dieser Stelle, war aber geneigt vielmehr ὁ Διονυσόδωρος für unecht zu erklären.

[2]) Warum wird gerade in Bezug auf Dionysodoros und nicht auf Euthydemos diese Frage gestellt? Theils wohl weil jener der ältere von Beiden ist (§. 29) und von ihm daher solche körperliche Kunstfertigkeiten noch weniger als von diesem zu erwarten sind, theils aber vielleicht auch aus dem in der Einl. S. 718 f. vermutheten Grunde.

[3]) Vgl. Xenoph. Gastm. 2, 11. 7, 2.

[4]) Heindorf, Schleiermacher, Bekker, Stallbaum, Hirschig fälschlich ἥκεις nach Ficinus, doch zweifelte nach dem vorhin Bemerkten schon Heindorf an der Richtigkeit dieser Lesart.

Es gibt Nichts was ich nicht verstände, erwiderte er.

(§. 55.) Nun sagt einmal, fragte ich weiter, versteht ihr denn bloß gegenwärtig Alles oder ist dies schon immer der Fall gewesen?

Schon immer, war seine Antwort.

Auch schon als ihr noch Kinder waret und gleich nach eurer Geburt?

[p. 295.] Ja freilich, versetzten sie beide zugleich.

Uns schien das Ding nun unglaublich zu sein.

Euthydemos aber sprach: du glaubst Das wohl nicht, Sokrates?

Je nun, überaus weise Männer seid ihr ja natürlich. [1])

Nun, erklärte Euthydemos, wenn du mir nur antworten willst, so werde ich dir beweisen daß auch du diese wunderbaren Dinge von dir selber zugestehst.

Gut, entgegnete ich, Dessen lasse ich mich sehr gern überführen. Denn wenn ich mir selber Dessen gar nicht bewußt bin irgend welche Weisheit zu besitzen, du aber mir nun nachweisest

---

[1]) Winckelmann und nach ihm Stallbaum und die Zürcher ὅ τι statt ὅτι: „Nein, wenn ich euch auch alle Weisheit zutraue, worin es nur immer glaublich ist.“ S. aber dagegen Hermanns Vorr. Doch sind andererseits Heindorfs Bedenken gegen die von mir übersetzte Lesart nicht ohne Grund, die ihn bewogen εἰδέναι statt εἶναι zu vermuthen: „Nein, doch müßt ihr ja als weise Leute natürlich dies wissen,“ was aber ihn selbst nicht recht befriedigte. Ob man das handschriftliche ἐγώ mit Winckelmann und Hermann beseitigen oder nach Cornarius mit den übrigen Herausgebern ἦν δ' vor dasselbe einschieben soll: „Je nun, sprach ich“ u. s. w., ist schwer zu entscheiden. Vielleicht liegt, wie schon Heindorf muthmaßte, eine tiefere Verderbniß zu Grunde.

daß ich Alles weiß und verstehe und es immer gewußt und verstanden habe, welchen größeren Fund könnte ich in meinem ganzen Leben machen!

22. So antworte mir denn, sagte er.

(§. 56.) Frage nur, ich bin gern dazu bereit.

Also, hub er an, Sokrates, bist du irgend eines Gegenstandes kundig oder nicht?

Nun ja, das bin ich.

Wodurch du nun seiner kundig bist, vermöge Desselben kennst du ihn auch? oder vermöge eines anderen?

Das Erstere, denn ich denke, du meinst die Seele; oder meinst du die nicht?

Schämst du dich nicht, Sokrates! du erwiderst Fragen durch Gegenfragen!

Gut, sagte ich, aber wie soll ich es denn machen? Denn ich will es (gern) so machen wie du mir's befiehlst. Wenn ich (also) nicht verstehe wornach du fragst, befiehlst du mir da (wirklich dennoch) zu antworten und nicht erst nachzufragen?

Nun, du denkst dir doch wohl Etwas bei Dem, entgegnete er, was ich frage?

Das freilich, erwiderte ich.

So antworte mir nach Dem was du dir denkst.

Wie nun aber, wandte ich ein, wenn du etwas ganz Anderes im Sinne hast als was ich mir denke, und ich nur nach dem Letzteren antworte, genügt es dir da wenn meine Antwort so gar nichts zur Sache Gehöriges beibringt?

Mir allerdings, versetzte er, dir aber nicht, wie es scheint.

Nun, beim Zeus! sprach ich, so werde ich demgemäß dir auch nicht eher antworten bevor ich gehörig nachgefragt habe.

Ja, sprach er, du willst nur eben nicht nach Dem was du dir

denkst antworten, weil du ein ewiger Schwätzer bist und ungebührlich albern.

Da merkte ich denn daß er mir böse ward, weil ich den Gegenstand seiner Fragen erst klar auseinanderlegen wollte, während er doch eben die Absicht hatte mich zu fangen, indem er mich mit Worten umstellte. Ich wurde also Dessen eingedenk daß auch Konnos mir jedesmal böse wird wenn ich ihm nicht nachgebe, und dann auf mich als auf einen ungelehrigen Schüler weniger Sorgfalt verwendet [1]; (§. 57) und da ich mir nun vorgenommen hatte auch beim Euthydemos mich in die Schule zu begeben, so glaubte ich ihm nachgeben zu müssen, aus Furcht, er möchte mich sonst für unbeholfen halten und mich nicht als Schüler annehmen. Ich sprach daher zu ihm: nun, wenn du glaubst, Euthydemos, ich müsse es so machen (wie du willst), so soll es geschehen; denn du verstehst jedenfalls als Sachverständiger besser die Kunst der Unterredung als ich, der ich eben nur ein Laie in ihr bin. [2]) Beginne also deine Fragen nur wieder von vorne.

Antworte mir denn, sprach er, von Neuem: weißt du Das was du weißt vermöge Etwas oder nicht?

Ja allerdings, versetzte ich, vermöge der Seele.

[p. 296.] Antwortet Der, rief er, schon wieder mehr

---

[1]) Vgl. die Anm. zu §. 4.

[2]) Wenn nicht ἢ ἐγὼ als Glosse zu beseitigen ist: „denn du weißt jedenfalls besser wie man sich unterreden muß; bist du ja doch ein Kunstverständiger und ich nur ein Laie.“ S. Cobet, Novae lectiones p. 68 f. Die Erklärung und Construction von Winckelmann und Stallbaum „denn du verstehst dich jedenfalls besser auf die Unterredungen als ich, der ich nur die Kunst eines Nichtkunstverständigen besitze“ verdient schwerlich Beifall.

als ich ihn frage! Ich frage dich ja nicht, vermöge wessen, sondern nur ob du vermöge Etwas weißt.

Ja, sagte ich, da habe ich in meiner Einfalt wieder mehr als das Erforderliche geantwortet. Doch verzeihe mir, ich will dir nun auch ganz einfach antworten, daß ich [immer] [1]) vermöge Etwas weiß was ich weiß.

Und weißt du, fuhr er fort, immer vermöge Desselben? oder nur zuweilen und zuweilen vermöge eines Anderen?

Immer, wenn ich überhaupt weiß, versetzte ich, vermöge eben dieses Selbigen.

Kannst du es denn gar nicht lassen, rief er, immer Etwas hinzuzusetzen?

Ich that es ja nur damit uns nicht dieses Immer einen Streich spiele.

Nun, uns gewiß nicht, war seine Antwort, sondern wenn ja, so doch nur dir. Aber antworte mir! Also immer weißt du vermöge dieses Selbigen?

(§. 58.) Immer, entgegnete ich, wenn ich denn doch jenes Wenn weglassen soll.

Also immer weißt du vermöge dieses Selbigen. Indem du aber immer weißt, weißt du da Einiges von Dem was du weißt [2]) vermöge seiner und Anderes vermöge eines Anderen, oder Jedes [3]) vermöge seiner?

---

[1]) Nach Hermann mit Baiter, Hirschig, Badham. Auch in zwei guten Handschriften (Vatic. r und Vindob.) fehlt dies ἀεὶ.

[2]) ὧν statt ᾧ nach Badham.

[3]) ἅπαντα statt πάντα nach Badham.

Jedes, antwortete ich, was ich überhaupt weiß [1]), vermöge seiner.

Da haben wir's, sprach er, da kommt wieder gerade so ein Zusatz.

Nun wohl, sagte ich, ich lasse es weg jenes „was ich überhaupt weiß."

Du brauchst gar Nichts wegzulassen, antwortete er, ich verlange es gar nicht. Vielmehr antworte mir nur: kannst du wohl Jedes wissen, wenn du nicht Alles weißt?

Nein, das wäre ein Wunder, erwiderte ich.

Und er sprach: so, nun setze hinzu was du willst, denn nun hast du ja schon zugegeben daß du Alles [2]) weißt.

Ja, das ist klar, entgegnete ich, wenn das gar Nichts weiter zu bedeuten hat, jenes „was ich weiß," dann weiß ich freilich Alles. [3])

Und auch Das hast du ja eingeräumt, du wüßtest immer ver-

---

[1]) Sokrates macht diesen Zusatz zu dem nämlichen Zwecke wie vorher den zu immer, dort um zu verhüten daß das Immer nicht im Sinne von „beständig", statt in dem von „jedesmal", hier, daß Jedes nicht in dem von „alles Mögliche" statt „das jedesmal Gewußte" genommen werde.

[2]) πάντα nach Schleiermacher statt ἅπαντα, welches letztere, nach seiner Anmerkung zu urtheilen, auch Badham nur versehentlich im Text hat stehen lassen. Immer Jedes vermöge Desselben zu wissen hat ja Sokrates nicht erst jetzt, sondern schon vorher zugegeben, nur aber nicht in dem Sinne des von dem Sophisten hieraus geschmiedeten Trugschlusses; das Neue, was er jetzt eingeräumt hat, ist vielmehr nur daß er auch Alles wissen muß, wenn er Jedes weiß.

[3]) Am Einfachsten scheint es mir auch hier wieder wenn man mit Schleiermacher δὴ statt δὲ liest.

möge Desjenigen vermöge dessen du weißt, ob du nun jenes dein „wenn ich weiß" hinzusetzen willst oder was dir sonst beliebt, [1]) gleichviel, du hast zugegeben, du wüßtest immer und zugleich Jedes. [2]) Und wenn immer, so ist es ja klar daß du es auch schon wußtest da du noch ein Kind warst, und schon als du geboren, ja schon als du empfangen wurdest; ja noch bevor du selber und noch mehr bevor Himmel und Erde entstanden wußtest du schon Jedes, da du es ja immer weißt, und, beim Zeus! fuhr er fort, du wirst auch in Zukunft immer und Jedes wissen [3]), wenn ich es so will.

23. (§. 59.) Nun, da wolle es ja, mein hochverehrter Euthydemos, wenn anders du da wirklich die Wahrheit sagst! Ich fürchte nur daß du dazu nicht recht im Stande bist, es müßte es denn auch dein Bruder Dionysodoros [4]) da mit [dir] [5]) wollen; dann wär's vielleicht möglich. Sagt mir aber, fuhr ich fort — denn von allem Anderen kann ich es euch, als Männern von so staunenswerther Weisheit, allerdings nicht bestreiten daß ich Alles wisse, da ihr es behauptet; aber wie, Euthydemos, könnte ich denn auch Dergleichen wissen, wie zum Beispiel daß tugendhafte Männer

---

[1]) Wörtlich: „sei es nun wenn du weißt oder wie du (sonst) willst." Anders Winckelmann: „sei es nun wenn du weißt oder nicht."

[2]) ἅμ' ἅπαντα nach Badham statt ἅμα πάντα.

[3]) Der Sinn dieser augenscheinlich verderbten Stelle ist unzweifelhaft, von den bisherigen Besserungsversuchen befriedigt keiner. Ich möchte καὶ εἰς αὖθις für αὐτὸς vermuthen.

[4]) Diesen Namen setzt Badham nach Naber in eckige Klammern.

[5]) Nach Hermann.

ungerecht sind? Wohlan, sage mir, weiß ich Das auch, oder weiß ich Das nicht?

Du weißt allerdings, versetzte er.

Was? fragte ich.

Daß die Tugendhaften nicht ungerecht sind.

Ja wohl, das weiß ich lange; [p. 297.] aber nicht darnach frage ich, sondern darnach, daß die Tugendhaften ungerecht seien, wo ich Das gelernt habe.

Nirgends, antwortete Dionysodoros.

Nun, dann weiß ich Das ja auch nicht, versetzte ich.

Du machst unsere ganze Beweisführung zu nichte, schalt Euthydemos den Dionysodoros; denn nun kommt's doch so heraus daß Der da Etwas nicht weiß und ein Kundiger und Unkundiger zugleich ist.

(§. 60.) Und Dionysodoros erröthete.

Aber du, sprach ich, wie meinst du Das? Scheint es dir denn möglich daß dein Bruder, der doch Alles weiß, etwas Verkehrtes behauptet?

Bin ich denn der Bruder des Euthydemos? so nahm rasch Dionysodoros das Wort auf.

Ich aber versetzte ihm: laß Das, mein Guter, bis Euthydemos mich belehrt hat, in wie fern ich weiß daß tugendhafte Männer ungerecht sind, und mißgönne mir diese Belehrung nicht.

Du fliehst, versetzte Dionysodoros, und willst mir nicht Rede und Antwort stehen.

Natürlich, erwiderte ich, denn ich bin ja jedem einzelnen von euch Beiden nicht gewachsen, weit gefehlt also daß ich vor euch Beiden zusammen nicht fliehen sollte. Bin ich doch wahrhaftig viel geringer als Herakles, und der war doch auch nicht im Stande die Hydra, die eben eine Sophistin war und vermöge dieser ihrer

Weisheit, wenn Ein Kopf der Beweisführung ihr abgehauen war, gleich wieder viele anstatt dieses Einen sich anzusetzen wußte, und noch dazu einen Krebs, der nicht minder auch ein Sophist und, ich denke, eben erst vom Meere her gelandet war[1]), zu bestehen. Vielmehr als auch dieser noch ihn ängstigte und so von links her[2]) ihn anfiel und zwickte, da verschmähte selbst Herakles es nicht seinen Bruderssohn Jolaos zu Hülfe zu rufen, und der half ihm denn auch zur Genüge[3]); mir aber — wenn mir [Patrokles][4]) mein Jolaos zu Hülfe käme, so würde er das Uebel nur noch ärger machen.

24. (§. 61.) Antworte mir denn, sprach Dionysodoros, da du selbst dies Lied angestimmt hast, war denn Jolaos mehr des Herakles Bruderssohn als der deinige?

Nun, es ist wohl das Beste für mich, Dionysodoros, versetzte ich, wenn ich dir antworte, denn du lässest ja doch mit Fragen nicht nach, Dessen bin ich nun so ziemlich inne geworden, bloß weil du es mir nicht gönnst und es deßhalb zu hindern suchst daß mich Euthydemos jenes sein Kunststück lehrt.

Nun, so antworte mir denn, sprach er.

---

[1]) Wie zu §. 2 gezeigt worden, sind die beiden Sophisten erst jüngst wieder nach Athen zurückgekehrt. Nach der vorliegenden Stelle sollte man dagegen denken daß dies nur von Dionysodoros und nicht auch von Euthydemos gelte.

[2]) §. 1 und 6 hat Sokrates erzählt daß Dionysodoros neben ihm zu seiner Linken saß.

[3]) S. Preller a. a. O. II. S. 192 f.

[4]) Nach Heindorf mit Schleiermacher, Hermann, Baiter, Badham. Nach §. 61 war Patrokles nicht der Bruderssohn, sondern der Bruder des Sokrates, und Sokrates versteht hier unter seinem Jolaos allem Anscheine nach vielmehr den Ktesippos.

Gut, so will ich dir antworten, erwiderte ich, daß Iolaos der Bruderſohn des Herakles war, der meine aber, wie mich dünkt, nicht im Geringſten; denn nicht Patrokles, mein Bruder, war ſein Vater, ſondern der Name des Letzteren lautete freilich ähnlich, denn Iphikles hieß ja der Bruder des Herakles.

Patrokles aber, fragte er wieder, heißt der deinige?

Ja wohl, war meine Antwort, doch iſt er nur mein Bruder von derſelben Mutter und nicht von demſelben Vater.

So iſt er alſo dein Bruder und nicht dein Bruder?

Von Vaters Seite allerdings nicht, mein Beſter, ſagte ich, denn ſein Vater war Chairedemos, der meine aber Sophroniskos.

Vater aber war, fragte er weiter, Sophroniskos und Chairedemos?

Ja wohl, entgegnete ich, der eine mein, und der andere ſein Vater.

[p. 298.] Alſo war, folgerte er weiter, Chairedemos ein Anderer als Vater?

Als mein Vater allerdings, entgegnete ich.

Aber wenn er doch Vater war, wie kann er denn ein Anderer als Vater geweſen ſein? Oder biſt du derſelbe mit einem Steine?

(§. 62.) Ja ich fürchte faſt daß ich durch deine Kunſt als derſelbe erſcheinen [1]) möge, ſonſt glaube ich es aber nicht zu ſein.

Du biſt alſo ein Anderer, fragte er, als der Stein?

Ja.

Und wenn du ein Anderer biſt als der Stein, fuhr er fort, ſo

---

[1]) D. h. ſtumm wie ein Stein gemacht (Gaſtm. p. 198, S. 336 der Ueberſ.) oder als ſo verſtandlos wie ein Stein (Teuffel zu Ariſtoph. Wolken 1202) hingeſtellt werden.

bist du doch wohl eben kein Stein, und wenn ein Anderer als das Gold, dann kein Gold?

So ist es.

Auch Chairedemos also, sagte er, wenn er ein Anderer war als der Vater, so war er eben kein Vater.

Ja, wie es scheint, sprach ich, war er allerdings kein Vater.

Ja wohl, fiel jetzt Euthydemos ein, denn wenn Chairedemos Vater wäre, so wäre ja wiederum Sophroniskos nothwendig ein Anderer als Vater und folglich kein Vater, so daß du, Sokrates, ja dann vaterlos wärest.

(§. 62b.) Nun aber nahm Ktesippos die Sache auf. Geht's eurem Vater, fragte er, nicht etwa eben so? Ist er nicht ein Anderer als mein Vater?

Weit gefehlt! antwortete Euthydemos.

Vielmehr Derselbe? fuhr Jener fort.

Ja wohl Derselbe.

Na, das möchte ich nicht wünschen. Aber sage mir, Euthydemos, ist er bloß mein Vater oder auch der aller andern Menschen?

Versteht sich, auch der aller anderen, antwortete Euthydemos, oder glaubst du daß Einer und Derselbe, indem er Vater ist, auch nicht Vater sein kann?

Ja, Das glaubte ich allerdings, sprach Ktesippos.

Wie denn? fragte Jener, auch daß Etwas zugleich Gold und nicht Gold sein kann oder Einer zugleich Mensch und auch nicht Mensch?

(§. 63.) Nur ja nicht, lieber Euthydemos! sagte Ktesippos. Du machst wahrhaftig, wie es im Sprüchwort heißt, ein Loch, um damit ein Loch zuzustopfen; denn ein gar arges Ding behauptest du, wenn dein Vater Aller Vater sein soll.

Er ist's aber, erklärte Euthydemos.

Bloß aller Menschen, fragte Ktesippos, oder aller Pferde und [1]) sämmtlicher übrigen Thiere?

Aller, sagte Jener.

Und auch mit deiner Mutter steht's eben so?

Ja wohl.

So ist also deine Mutter auch die Mutter der Seeigel?

Gerade so wie die deinige.

Und du bist also der Bruder der Kälber [2]), Hündchen und Ferkel?

Ja, du aber auch.

Und dazu [3]) ist auch dein Vater ein Hund?

Ja, aber der deinige auch, sprach Euthydemos.

(§. 63b.) Das sollst du mir gleich (selbst) [4]) zugeben, nahm jetzt Dionysodoros das Wort, Ktesippos, wenn du mir nur antworten willst. Sag' mir nämlich, hast du einen Hund?

Ja, und einen gar bösen, antwortete Ktesippos.

Hat dieser Hund auch Junge?

Ja wohl, und zwar solche die auch nicht gutartig sind.

Es ist also dieser Hund ihr Vater?

Ich sah ihn selbst, antwortete Ktesippos, die Hündin bespringen.

---

[1]) *καὶ* aus Venet. Ξ, Vatic. r, Angel. w mit Schleiermacher, Heindorf, Bekker, Stallbaum, Hirschig, Badham für *ἢ καὶ*.

[2]) *βοϊδίων* aus dem Bodl. und Vatic. Θ mit Hermann und Badham statt *κωβιῶν* „der Gründlinge".

[3]) Badham: *κάπρος* „Ein Schwein ist also dein Vater und ein Hund."

[4]) Badham vermuthet *αὐτὸς* statt *αὐτίκα*, ich möchte lieber *αὐτίκα αὐτὸς*.

Wie nun, ist der Hund nicht dein?

Ja freilich.

Ist er folglich nicht als Vater dein, und wird nicht mithin der Hund dein Vater und du der jungen Hunde Bruder?

(§. 64.) Und nun fuhr Dionysodoros rasch weiter fort, damit ihm Ktesippos nicht vorher drein fiele: und jetzt beantworte mir noch ein Kleines: prügelst du diesen Hund auch?

25. Und Ktesippos erwiderte lachend: ja, bei den Göttern! denn dir kann ich ja Dies leider nicht angedeihen lassen.

Prügelst du also nicht deinen eigenen Vater? sagte Dionysodoros. [p. 299.]

Ja, viel richtiger wäre es freilich gewesen, wenn ich lieber den euren prügelte, daß er es sich beikommen ließ so weise Söhne zu zeugen. Aber gewiß, lieber Euthydemos, hat euer und der jungen Hunde Vater dieser eurer Weisheit auch schon viel Gutes zu danken. [1])

(§. 64b.) Er braucht gar nicht des Guten viel, Ktesippos, und du auch nicht.

Und du selbst, Euthydemos, fragte Ktesippos, auch nicht? [2])

Nein, und auch kein anderer Mensch; denn sage mir nur, Ktesippos, ob du glaubst, es sei für einen Kranken gut Arzenei zu nehmen, wenn er ihrer bedarf, oder nicht, und ob du es nicht für

---

[1]) Wohl mit Recht findet Steinhart in dieser Stelle eine Anspielung auf Aristophanes Wolken (V. 1321 ff.), wie deren dieser Dialog so viele enthält. Der Sinn ist also: am Ende hat euer Vater auch schon von euch selbst Prügel bekommen gleich einem Hund, wie Strepsiades von seinem Sohne Pheidippides.

[2]) Ktesippos meint zufolge der vorigen Anmerkung: viel Prügel.

besser hältst wenn Jemand mit Waffen als ohne Waffen in den Krieg geht.

Das thue ich, war des Ktesippos Antwort, obwohl ich glaube daß du wieder etwas ganz Herrliches vorbringen wirst.

(§. 65.) Das wirst du am Besten wissen, versetzte Euthydemos, antworte du mir nur. Denn wenn du zugestehst daß es gut sei für einen Menschen Arzenei zu nehmen, wenn er ihrer bedarf, da muß er also dies Gute in größtmöglicher Menge zu sich nehmen, und es wird ihm vortrefflich bekommen wenn ihm Jemand einen ganzen Wagen voll Nießwurz riebe und zum Tranke mischte?

Und Ktesippos antwortete: ja ganz vortrefflich, Euthydemos, falls Derjenige welcher diese Arzenei genießen soll so groß ist wie die Bildsäule in Delphi. [1])

Und wenn es denn doch ein Gut ist im Kriege Waffen mit sich zu führen, so muß man folglich möglichst viele Spieße und Schilde mit sich führen?

Ja, ganz gewiß, versetzte Ktesippos. Glaubst du Das etwa nicht, Euthydemos, sondern meinst du, nur Einen?

Ja.

Etwa auch, fuhr Ktesippos fort, den Geryones und Briareos [2]) würdest du so bewaffnen? Da hätte ich doch geglaubt, du verständest dich als Meister des Kampfes in voller Waffenrüstung besser darauf zusammt deinem Gefährten da.

Und Euthydemos verstummte. Dionysodoros aber legte dem

---

[1]) Was für ein Kolossalbild hier gemeint ist läßt sich nicht bestimmen.

[2]) Jener nach der Sage aus drei Leibern bestehend, dieser einer der sogenannten Hundertarmigen (Hekatoncheiren), s. Gesetze VII. p. 795, §. 428 mit Anm. 390, 391. Preller a. a. O. II. S. 202 ff. I. S. 41 ff.

Kteſippos zu den vorher beantworteten Fragen noch die weitere vor: dünkt es dich alſo nicht auch etwas Gutes Geld zu haben?

Ja wohl, und zwar recht viel, entgegnete Kteſippos.

(§. 66.) Wie nun weiter? Gewiß doch auch Das wird dir ſcheinen, gute Sachen müſſe man [1]) immer haben und aller Orten?

Ja gar ſehr, antwortete Kteſippos.

Und räumſt du nicht ein daß auch das Geld ein gutes Ding iſt?

Das habe ich ja ſchon eingeräumt, ſagte Kteſippos.

Alſo muß man es wohl immer und überall und in möglichſt großen Mengen bei ſich haben? und Der wäre der Glücklichſte welcher drei Talente im Bauch und eins im Schädel und einen Goldſtater in jedem Auge hätte?

Nun, ſagt man ja doch, Euthydemos, erwiderte Kteſippos, daß unter den Skythen diejenigen für die glücklichſten und tüchtigſten Männer gelten welche in ihren Schädeln [2]) viel Gold haben, auf die Art wie du eben den Hund meinen Vater nannteſt, und, was noch verwunderſamer iſt, daß ſie auch aus ihren eigenen vergoldeten Schädeln trinken und in dieſen ihren eigenen Schädel hineinſehen, indem ſie ihren eigenen Schopf in der Hand halten.

[p. 300.] (§. 67.) Was ſehen denn nun aber, fragte jetzt [illegible]hydemos, die Skythen und alle anderen Menſchen, Dasjenige [illegible]s ſich ſehen läßt, oder was ſich nicht ſehen läßt?

---

[1]) χρῆναι nach Badham ſtatt χρήματα.

[2]) D. h. denen der von ihnen erſchlagenen Feinde. „Ihre" Schädel ſind es, weil ſie ja dieſelben erbeutet haben. Ueber die Sitte der Skythen aus denſelben Trinkgeſchirre zu machen ſ. Herod. IV, 65 mit Schölls Anm. zu ſeiner Ueberſ.

Das Erstere doch wohl.

Und steht es so auch mit dir? fuhr Jener fort.

Auch mit mir.

Siehst du denn nun unsere Oberkleider?

Ja.

Folglich können auch diese sich selbst sehen lassen.

O ja ganz vortrefflich, versetzte Ktesippos.

Nun, was können sie denn sich selber sehen lassen? fragte Euthydemos.

Nichts. Du aber glaubst wohl daß sie dann auch gar nicht sehen können, so liebenswürdig bist du, Euthydemos; und doch scheinst du selbst mir, obwohl du nicht schläfst, im Traume zu sein, und wenn es anders möglich ist, indem man spricht, dennoch Nichts zu sagen, so scheinst du mir Dies gleichfalls zu leisten.

26. (§. 67b.) Ist denn etwa, fragte Dionysodoros, es nicht möglich für Schweigende zu reden?

In keiner Weise, antwortete Ktesippos.

Und auch nicht für Redende zu schweigen?

Noch weniger, entgegnete Jener.

Wenn du denn nun für Steine, Holz und Eisen reden wolltest [1]), redetest du da nicht für Schweigende?

Keineswegs, sprach Ktesippos, wenn ich dabei in der Schmiede umhergehe, sondern da heißt es vom Eisen daß es gar gewaltig schreie und kreische, wenn man es anrührt, so daß es dir also in diesem Falle bei all deiner Weisheit verborgen geblieben ist daß du Nichts sagst. Aber nun zeigt mir auch das Andere, wie es wiederum für Redende möglich ist zu schweigen. (§. 68.)

---

[1]) Das Wortspiel ist im Griechischen ein anderes und weniger gezwungenes, leider aber unübersetzbar.

Und Ktesippos schien mir in großem Eifer, um sich vor seinem Geliebten zu zeigen.

Nun, wenn du schweigst, antwortete ihm Euthydemos, schweigst du da nicht für Alle?

Ja freilich, sagte Ktesippos.

Nun, schweigst du da nicht auch für die Redenden, wenn anders unter Allen doch auch diese inbegriffen sind?

Wie, fragte Ktesippos, schweigt denn nicht Alles?

Nicht doch, versetzte Euthydemos.

Also, Bester, redet wohl Alles?

Ja, Das was redet denn doch wohl.

Aber, sprach Ktesippos, nicht darnach frage ich dich ja, sondern darnach, ob Alles schweigt oder redet?

Keins von Beidem und Beides, sagte hurtig einfallend Dionysodoros, denn mit der Antwort, weiß ich gewiß, wirst du Nichts anfangen können.

Da schlug aber Ktesippos, wie er zu thun pflegt [1]), ein gewaltiges Gelächter auf. Ha, Euthydemos, rief er, dein Bruder hat mir eine solche Antwort gegeben daß ich sie nach Belieben für Ja und für Nein nehmen kann, und da ist er denn natürlich verloren und überwunden.

Und Kleinias freute sich höchlich und lachte, so daß dem Ktesippos jetzt noch mehr als zehnfach der Muth wuchs, und ich merkte [2]) daß er, ein Schlaukopf wie er ist, jenen beiden Leuten selber diese Kunststücke abgelauscht hatte, denn eine solche Weisheit findet sich bei keinem anderen unter den jetzt lebenden Menschen.

---

[1]) Muß es hier nicht εἴωθε heißen? Das handschriftliche εἰώθει „wie er zu thun pflegte" verstehe ich nicht.

[2]) δ' οἶμαι nach Badham für δέ μοι.

27. (§. 69.) Und ich sprach: was lachst du, Kleinias, über so ernste und schöne Dinge?

Hast du denn schon jemals ein schönes Ding gesehen, Sokrates? fragte Dionysodoros.

Ja, versetzte ich, und zwar gar viele, Dionysodoros.

Waren denn diese schönen Dinge verschieden von dem Schönen, fuhr er fort, oder einerlei mit ihm?

[p. 301.] Da befand ich mich denn in größter Noth und Verlegenheit und dachte, mir sei's ganz recht geschehen dafür daß ich mich gemuckst habe. Gleichwohl aber gab ich zur Antwort, sie seien verschieden von dem Schönen an sich, doch sei ein jedes von ihnen einer gewissen Schönheit theilhaftig.

Na, fragte er, wenn du nun eines Ochsen theilhaftig bist, bist du damit selbst ein Ochse, und bist du deßhalb weil du jetzt meiner theilhaftig bist selbst Dionysodoros?

Gottlob, das nicht! antwortete ich.

Wie kann also, fragte er weiter, wenn ein Verschiedenes an einem Verschiedenen Theil hat, es dadurch ein Verschiedenes sein?

Trägst du dagegen Bedenken? entgegnete ich. Denn schon versuchte ich es (gleichfalls) die Weisheit dieser beiden Männer nachzuahmen, so großes Verlangen empfand ich nach ihr.

Wie sollte ich denn nicht, versetzte er, und wie sollten nicht auch alle anderen Menschen dagegen Bedenken tragen daß Etwas sei was nicht ist!

Wie sagst du, fragte ich, Dionysodoros? Ist denn das Schöne nicht schön und das Häßliche nicht häßlich?

Ja, wenn es mir so bedünkt, erwiederte er.

Nun, und bedünkt es dir nicht so?

Ja wohl, antwortete er.

Also ist doch auch das Einerlei einerlei und das Verschiedene

verschieden, denn das Verschiedene ist doch wohl nicht einerlei, sondern dagegen, dachte ich, könnte doch auch nicht einmal ein Kind Bedenken tragen, daß das Verschiedene verschieden ist. (§. 70.) Und du, Dionysodoros, hast Das nur absichtlich übersehen. Denn im Uebrigen scheint ihr mir, gerade wie die Meister in den Künsten Das was einem jeden zukommt [1]) zuzurichten verstehen, gerade so scheint auch ihr die Gesprächsführung ganz vortrefflich zuzurichten im Stande zu sein.

Weißt du denn, fragte er, was einem jeden von den Werkmeistern zukommt? Zunächst wem kommt das Schmieden zu? Weißt du Das?

Ja, dem Schmiede.

Und das Töpfern?

Dem Töpfer.

Und das Schlachten und dem Geschlachteten die Haut abzuziehen und das Fleisch (dann) klein zu hauen [2]) und darauf zu kochen und zu braten?

Dem Koch, antwortete ich.

Wenn man nun, fragte er weiter, Jemandem das ihm Zukommende anthut, so wird man recht daran thun? Nicht wahr?

Allerdings.

Was nun aber dem Koche zukommt ist, wie du sagst, das Entzweihauen und Fellabziehen. Hast du Das zugegeben oder nicht?

---

[1]) ἃ ἑκάστοις nach Hirschig mit Badham für οἷς ἕκαστα.

[2]) Die Worte τὰ σμικρὰ κρέα, an denen Hermann mit Recht Anstoß nahm, aber die er mit Unrecht in eckige Parenthesen einklammerte, hat Badham durch die Umstellung τὰ κρέα σμικρὰ glücklich geheilt. Aehnlich hatte jedoch schon Winckelmann κᾆτα σμικρὰ τὰ κρέα vermuthet.

Ja, ich habe es zugegeben, entgegnete ich, habe nur Nachsicht mit mir.

Daraus folgt denn offenbar, sprach er, wenn man den Koch schlachtet, zerstückelt, kocht und brät, so wird man ihm Das anthun was das ihm Zukommende ist, und wenn man den Schmied selber schmiedet und den Töpfer selber im Töpferofen glüht, so wird man auch diesen Beiden Das anthun was ihnen zukommt.

28. (§. 71.) O Poseidon! rief ich aus, nun setzest du erst deiner Weisheit die Krone auf. Werde ich dieselbe wohl jemals so gewinnen daß sie mein eigen wird?

Würdest du, lieber Sokrates, versetzte er, sie wohl erkennen [1]), wenn sie dein eigen geworden wäre?

Ja, wenn du es nur so wolltest, antwortete ich, ganz gewiß.

Wie also, sprach er, was dein ist glaubst du erkennen zu können?

Ja, wofern nicht du anderer Meinung bist, sagte ich, denn von euch Beiden hängt ja Alles ab: bei dir steht der Anfang und beim Euthydemos da das Ende.

Meinst du nun nicht, fuhr er fort, daß alles Dasjenige dein ist über welches du zu gebieten hast und womit es dir freisteht anzufangen was du willst? [p. 302] Zum Beispiel ein Ochse und ein Schaf, [2]) glaubst du nicht daß diese dann dein sind wenn es dir freisteht sie zu verkaufen, zu verschenken oder zu opfern von den Göttern welchem du willst, und daß diejenigen mit welchen es nicht so steht auch nicht dein sind?

---

[1]) Badham: *ἐπεὶ γνοίης* „Und das würde der Fall sein, Sokrates, sobald du erkenntest daß sie“ u. s. w.

[2]) *πρόβατον* aus dem Bodl. und andern Handschriften mit Winckelmann, Stallbaum, Hermann, Baiter, Hirschig, Badham statt *πρόβατα* „ein Ochse und Schafe“.

Ich nun merkte wohl daß hieraus (wieder) etwas Herrliches [1]) hervortauchen würde, und begierig daher dasselbe so rasch als möglich kennen zu lernen, erwiderte ich: ja allerdings, so ist es, dergleichen allein ist mein.

Und nun weiter, sprach er, lebende Wesen nennst du alle diejenigen welche eine Seele haben?

Ja, antwortete ich.

Du gibst also zu daß von allen lebenden Wesen nur diejenigen dein sind mit welchen dir freisteht alles Dasjenige zu machen was ich so eben angegeben habe?

Ich gebe es zu.

(§. 72.) Er nun hielt, um mich zu foppen, lange inne, als ob er auf etwas Großes sinne, und fuhr dann fort: sage mir, Sokrates, hast du einen väterlichen Zeus?

Da ahnte mir denn schon daß es kommen würde wie es schließlich auch wirklich kam, und ich suchte Ausflüchte, die mir doch Nichts halfen, und drehte und wand mich wie ein Fisch im Netze, indem ich antwortete: nein, Dionysodoros.

Dann bist du ja ein unglücklicher Mensch und gar kein Athener, wenn du weder väterliche Götter noch Heiligthümer noch sonst Schönes und Gutes dieser Art hast. [2])

Halt, sagte ich, Dionysodoros! wahre deine Zunge und belehre mich nicht auf so harte Weise, denn allerdings habe ich

---

[1]) Ich folge mit Badham Hermann, der τὸ τῶν ἐρωτημάτων als Einschiebsel eingeklammert hat. Denn was soll es heißen: „daß dies Fragestück (wieder) als etwas Herrliches hervortauchen werde"!

[2]) Steinhart erblickt hierin wieder eine Anspielung auf die angebliche Irreligiosität des Sokrates in Aristophanes Wolken.

Heiligthümer, häusliche und väterliche, und alles Andere der Art, was auch die übrigen Athener.

Nun, fragte er, haben denn die übrigen Athener keinen väterlichen Zeus?

Diese Benennung, antwortete ich, gibt ihm kein Jonier, weder unsere Colonisten noch wir selbst, sondern ihn führt bei uns Apollon wegen der Abkunft des Jon von ihm. Zeus aber wird bei uns nicht der väterliche genannt, sondern der Schirmer der Herde und der Geschlechtsverbände, gerade so wie bei uns Athene die Schirmherrin der letzteren heißt.

(§. 73.) Nun das genügt, erklärte Dionysodoros; du hast also, wie es scheint, einen Apollon und einen Zeus und eine Athene.

Ja, entgegnete ich, die habe ich allerdings.

Also sind das auch deine Götter? fuhr er fort.

Ja wohl, war meine Antwort, und meine Ahnherrn und Gebieter.

Also sind sie doch dein, sprach er, oder hast du nicht zugegeben daß sie dein sind?

Ich habe es zugegeben, versetzte ich, denn was soll ich machen!

Sind nun nicht auch diese Götter lebendige Wesen? Wenigstens hast du ja zugegeben daß Alles was eine Seele hat auch ein lebendiges Wesen sei, oder haben diese Götter etwa keine Seele?

Sie haben eine, antwortete ich.

Und sind also auch lebendige Wesen?

Sie sind es, versetzte ich.

Von allen lebendigen Wesen aber, fuhr er fort, hast du zugegeben, seien nur diejenigen dein welche es dir freistehe zu verschenken, zu verkaufen und jedem beliebigen Gotte zu opfern.

Ich habe es zugegeben, sprach ich, denn mir bleibt ja kein Ausweg, Euthydemos.

Wohlan denn, fuhr er fort, so sage mir gleich: wenn du denn doch einräumst daß Zeus und die andern Götter dein seien, [p. 303] so steht es dir also frei sie zu verkaufen oder zu verschenken oder sonst mit ihnen anzufangen was du willst, wie mit deinen anderen lebendigen Besitzthümern?

Da war ich für mein Theil, lieber Kriton, durch diese Auseinandersetzung gleichsam zu Boden geschlagen und lag lautlos da; Ktesippos aber wollte mir zu Hülfe kommen und rief: Herakles! welch ein Popanz! welch herrliches Fechterkunststück!

Und Dionysodoros erwiderte: was! Herakles soll ein Popanz oder soll der Popanz ein Herakles sein?

(§. 74.) Und Ktesippos versetzte, o Poseidon! was für gewaltige Schlüsse! ich lasse ab, die Männer sind unbezwinglich.

29. Da war denn, mein lieber Kriton, keiner von allen Anwesenden welcher nicht dieser Rede über die Maßen Beifall gespendet hätte, und Alle [1]) konnten zuletzt beinahe nicht mehr vor Lachen und Händeklatschen und Jubel. Denn bei allen vorigen Reden waren es nur die Verehrer des Euthydemos welche jedesmal einen gar herrlichen Jubel erhoben, jetzt aber fehlte wenig daran, und auch die Säulen des Lykeion hätten den Beiden zugelärmt und zugejubelt. Auch ich selbst war in der Verfassung daß ich zugeben mußte niemals so weise Männer gesehen zu haben, und, ganz überwältigt von ihrer Weisheit, fühlte ich mich getrieben ihr Lob und ihren Preis zu verkünden. Und ich sprach: selig zu preisen seid ihr Männer um eurer wunderbaren Begabung

---

[1]) Erst Badham hat die drei widersinnigen Duale in die Plurale γελῶντες, κροτοῦντες, χαίροντες geändert.

willen, daß ihr ein so großes Werk so rasch und in so kurzer Zeit [1]) zu Stande gebracht habt. (§. 75.) Und es haben eure Auseinandersetzungen auch noch viele andere Vorzüge, Euthydemos und Dionysodoros, Das aber scheint mir das Erhabenste [2]) dabei, daß ihr um die Mehrzahl der Menschen, und zumal um die Würdigen und die welche für Etwas gelten, euch Nichts kümmert, sondern nur um die eures Gleichen. Denn ich bin überzeugt daß an solchen Auseinandersetzungen nur gar wenige Menschen, die eben eures Gleichen sind, Gefallen finden dürften, während alle übrigen so gering über dieselben denken [3]) daß ich überzeugt bin, sie würden sich mehr davor schämen mit derartigen Schlußfolgerungen andere Leute zu widerlegen als selber mit ihnen widerlegt zu werden. Und auch Das ist wieder ein zweites ganz besonders Leutseliges und Mildes an diesen euren Auseinandersetzungen, daß, wenn ihr behauptet, es gebe gar Nichts was schön oder gut oder weiß sei oder irgend eine andere Beschaffenheit an sich trage, und wenn ihr so überhaupt allen Unterschied zwischen den Dingen aufhebt, ihr zwar allerdings geradezu und in Wahrheit den Leuten den Mund vernäht, wie ihr euch ja Dessen auch selber rühmt, aber auch nicht bloß andern Leuten, sondern, wie es scheint, auch euch selbst, und das ist denn wirklich recht artig und benimmt euren Beweisführungen alles Gehässige. [4]) Doch das Größte ist daß es

---

[1]) S. §. 3, 7 und die Anm. zu §. 2.

[2]) *μεγαλοπρεπέστατον* nach Stephanus mit Heindorf, Bekker, Hirschig, Badham für *μεγαλοπρεπέστερον*.

[3]) Auf diesen Sinn arbeiten alle die neuerdings aufgestellten Vermuthungen für *νοοῦσιν* hin: Stallbaum *ἀτιμάζουσιν*, Orelli *ἀπωθοῦσιν*, Naber *μισοῦσιν*, Badham *οὐ νοοῦσιν*.

[4]) Vgl. §. 36 z. E. und 40.

mit diesem Allem so wohl [1]) bestellt und so kunstreich von euch ausgesonnen ist daß es in recht kurzer Zeit jeder Mensch euch ablernen kann; das habe ich ja selbst schon daraus gesehen, indem ich auf den Ktesippos Acht gab, wie rasch er euch auf der Stelle es nachzumachen im Stande war. [p. 304.] (§. 76.) Das ist nun ein für den raschen Erfolg eures Unterrichts zwar sehr günstiger Umstand, aber andererseits auch ein solcher welcher eure Schlußfolgerungen zum Vortrage vor vielen Menschen ungeeignet macht. Vielmehr wenn ihr mir folgen wollt, so hütet euch in Gegenwart Vieler eure Unterredungen zu halten, damit sie euch nicht allzurasch eure Künste ablernen und in Folge dessen sich euch zu keinem besonderen Danke verpflichtet fühlen, sondern haltet diese eure Unterredungen am Liebsten unter euch allein oder sonst doch in Gegenwart keines Andern als eines Solchen welcher euch dafür bezahlt; und wenn ihr klug seid, so gebt auch euren Schülern eben denselben Rath, vor keinem Anderen je solche Unterredungen zu führen als nur für euch oder unter sich; denn nur das Seltene, lieber Euthydemos, steht im Preise, das Wasser aber, obwohl das Beste von Allem, wie Pindaros singt [2]), ist doch zugleich das Wohlfeilste. Und nun wohlan, nehmt denn auch mich und den Kleinias da unter die Zahl eurer Schüler auf.

30. Nachdem wir Solches, mein Kriton, und noch weniges Andere mit einander gesprochen hatten, giengen wir fort. Und nun ziehe in Erwägung ob du mit zu jenen Beiden in die Schule gehen willst, da sie sich ja für befähigt ausgeben Jeden, welcher sie nur dafür bezahlen will, zu unterrichten, und erklären, kein Alter und keinerlei Begabung schließe irgend Jemanden davon aus sich

---

[1]) εὖ ἔχει nach Badham für ἔχει.
[2]) Olymp. I, 1.

leicht ihre Weisheit aneignen zu können. Was aber dir besonders wichtig sein muß zu hören, sie behaupten daß sie sogar Niemanden dabei so sehr in Anspruch nehmen daß er dadurch gehindert würde nach wie vor dem Gelderwerb nachzugehen. [1])

(§. 77.) Kriton. Je nun, lieber Sokrates, gewiß bin ich wißbegierig und mag gern Etwas lernen, aber ich fürchte nur daß auch ich nicht einer von des Euthydemos Gleichen, sondern vielmehr einer von Denen bin deren ja auch du bereits Erwähnung thatest, von Denen nämlich welche sich lieber durch solcherlei Beweisführungen widerlegen lassen als Andere widerlegen möchten. Und obschon es mir lächerlich vorkommt wenn ich dich zurechtweisen wollte, so möchte ich dir dennoch erzählen was ich habe sagen hören. Vernimm [2]) also daß einer von Denen welche sich dort aus eurem Kreise entfernten an mich, da ich dort noch hin- und hergieng, herantrat, ein Mann der sich sehr weise dünkt, einer von Denen welche im Rufe besonderen Geschickes in der Ausarbeitung von gerichtlichen Reden stehen. Wie, Kriton, rief er, du hörst nicht zu bei so weisen Verhandlungen?

Nein, beim Zeus! erwiderte ich, denn auch als ich ganz in der Nähe stand konnte ich Nichts verstehen vor dem Gedränge.

---

[1]) Ich bin mit Bekker, Winckelmann, Stallbaum, Hermann, Baiter der Lesart der Handschriften *τοῦ χρηματίζεσθαι* gefolgt, während Heindorf, Schleiermacher, die Zürcher, Hirschig, Badham nach Stephanus aus Ficinus *τὸ χρηματίζεσθαι* geben: „und erklären, kein Alter und keinerlei Begabung schließe irgend Jemanden davon aus, und, was dir besonders wichtig sein muß zu hören, auch die Beschäftigung mit dem Gelderwerb, sagen sie, hindere gar nicht daran sich leicht ihre Weisheit aneignen zu können."

[1]) *ἴσθ'* nach Heindorf mit Hermann und Badham statt *οἶσθ'*.

Schade! versetzte er, denn es war wirklich der Mühe werth.

Nun, in wiefern? fragte ich.

Nun, du hättest Männer reden hören welche jetzt die bedeutendsten sind in solcherlei Dingen.

Und ich fragte weiter: welchen Eindruck machten sie denn auf dich?

Nun, welchen anderen denn, antwortete er, als wie ihn stets das Anhören solcher leerer Schwätzer macht, die auf nichtsnutzige Dinge einen unnützen Eifer wenden!

Das waren so ziemlich sogar seine eigenen Worte. (§. 78.) Und ich wandte ein: aber es ist doch ein schönes Ding um die Philosophie.

Ach was ein schönes Ding, mein Bester! entgegnete er; zu gar Nichts taugt sie vielmehr, und du hättest dich sicher, [p. 305] wenn du eben dabei gewesen wärest, selber, denke ich, deines Freundes geschämt, so abgeschmackt wie er war, sich freiwillig solchen Menschen Preis zu geben denen gar Nichts daran liegt was sie sagen, die sich aber an jeden Ausdruck hängen. Und diese Leute, wie schon gesagt, gehören jetzt zu den bedeutendsten von dieser ganzen Sippschaft! Das kommt aber daher, lieber Kriton, meinte er, weil die Sache selbst, wie die Menschen welche sich mit ihr abgeben, nichtsnutzig [1]) und verlachenswerth sind.

Mir nun, lieber Sokrates, schien er die Sache mit Unrecht zu tadeln, und eben so jeder Andere welcher sie sonst noch tadeln mag; darin aber daß du dich freiwillig mit solchen Menschen vor so vielen Leuten in's Gespräch einließest schien mir sein Tadel begründet zu sein.

---

[1]) φαῦλοι aus dem Bodl. und einigen andern Handschriften mit Winckelmann, Hermann, Baiter. Die andern Herausgeber schreiben πάνυ φαῦλοι „ganz nichtsnutzig".

31. Sokrates. Mein Kriton, das ist eine wunderliche Classe von Menschen zu denen dieser gehört. Indessen noch weiß ich nicht was ich sagen soll. Zu welcher von beiden Classen gehörte dieser Mann welcher an dich herantrat und seinen Tadel über die Philosophie laut werden ließ? Gehörte er zu Denen welche selbst vor den Gerichtshöfen kämpfen, und war also ein Redner, oder zu Denen welche nur die ersteren ins Feuer schicken und war also nur ein Verfertiger solcher Reden mit denen die Redner (dort) kämpfen?

(§. 79.) Kriton. Nichts weniger als selbst ein Redner; ich glaube nicht einmal daß er auch nur je selbst vor Gericht auftrat. Aber man sagt von ihm daß er sich, beim Zeus! auf die Sache versteht und gar stark in ihr ist und gar wirkungsvolle Reden ausarbeitet. [1])

Sokrates. Ich verstehe schon: eben diese waren es über welche ich eben bereits im Begriffe stand zu sprechen. Das sind die Leute, lieber Kriton, von denen Prodikos sagte sie ständen an der Grenze zwischen Philosophen und Staatsmann, und die sich nicht bloß die weisesten aller Menschen dünken, sondern noch dazu auch bei sehr Vielen dafür zu gelten glauben, dergestalt daß, wenn sie nicht bei allen diesen Ruhm davon trügen, ihnen dabei Niemand anders im Wege stehe als jene Leute die Philosophie treiben, und sie meinen daher, wenn sie diese nur in den Ruf bringen könnten daß man dieselben für nichtsnützige Leute hielte, daß ihnen dann unbestritten bei Allen der Siegespreis zu Theil werden

---

[1]) Sehr ansprechend vermuthet Badham *καὶ νὴ τὸν Δία δεινὸν εἶναι λόγους συντιθέναι* „daß er sich auf die Sache versteht und beim Zeus gar stark darin ist Reden auszuarbeiten" statt *νὴ τὸν Δία καὶ δεινὸν εἶναι καὶ δεινοὺς λόγους συντιθέναι.*

würde im Rufe der höchsten Weisheit zu stehen. Denn in Wahrheit seien sie die Weisesten, wenn sie aber in ihren eigenen schriftstellerischen Leistungen zurückständen [1]), so wären es eben die aus des Euthydemos Schule [2]) von denen sie niedergedrückt würden. Daß sie sich aber für sehr weise halten, das thun sie mit großem Scheine des Rechts, denn es klingt sehr scheinbar wenn sie sagen, mit Maßen ließen sie sich auf die Philosophie, mit Maßen auch auf die Fragen des Staatslebens ein, und indem sie sich mit beiden gerade so weit einließen als es nöthig sei und nicht weiter, könnten sie außerhalb aller Gefahren und Kämpfe ruhig die Früchte ihrer Weisheit pflücken.

(§. 80.) Kriton. Und wie? Scheint dir denn, lieber Sokrates, nicht wirklich Etwas damit gesagt zu sein? In der That hat wenigstens die Rede dieser Männer etwas sehr Scheinbares.

Sokrates. Ja, Kriton, sie hat auch wirklich mehr nur so [3]) den Schein als Wahrheit. [p. 306] Denn es ist freilich nicht leicht sie zu überzeugen daß ein Mensch, so gut wie jeder sonstige Gegenstand, wenn er gerade in der Mitte zwischen zwei anderen steht und an der Natur von beiden Theil hat, falls der eine von guter und der andere von schlechter Art ist, besser als der eine, aber schlechter

---

1) ἀπολειφθῶσιν nach Ast mit Hermann; ἀπολῃφθῶσιν die Handschriften und übrigen Ausgaben: „in die Enge getrieben würden".

2) D. h. die wahren Dialektiker und Philosophen, die aber nach der Meinung dieser Leute alle nur Schüler des Euthydemos, d. h. die Wahrheit verdrehende Sophisten und Eristiker sind.

3) οὕτως aus den meisten und besten Handschriften mit Winckelmann, Hermann und Baiter. Die andern Ausgaben haben ὄντως: „Ja, Kriton, in der That mehr Schein als Wahrheit."

als der andere sein wird; falls aber beide von guter, aber nicht in derselben Beziehung guter Art sind, dann schlechter als beide in der Beziehung in welcher jedes von diesen beiden aus denen seine eigene Beschaffenheit gemischt wurde gut ist, und daß nur falls beide zwischen denen er in der Mitte steht in verschiedener Beziehung schlecht sind, er besser sein wird als beide, indem er nur einen Theil dieser ihrer zwiefältigen Schlechtigkeit an sich trägt. Sind daher die Philosophie und die Staatskunst beide etwas Gutes, und nur beide in verschiedener Hinsicht, dann ist es Nichts mit dem Ruhme jener Leute die richtige Mitte zwischen Philosophen und Staatsmännern zu halten, indem sie an beiden Theil haben, denn sie sind dann schlechter als beide; ist ferner die eine etwas Gutes und die andere etwas Schlechtes, so sind sie auch nur besser als die einen, aber schlechter als die anderen, und nur wenn beide etwas Schlechtes sind, nur dann mag wirklich mit jener ihrer Behauptung Etwas gesagt sein, sonst aber in keiner Weise. (§. 81.) Ich glaube nun aber nicht daß sie zugeben werden, weder daß beide etwas Schlechtes, noch daß die eine etwas Schlechtes und die andere etwas Gutes ist;[1]) dann aber stehen in Wahrheit diese Männer, die an beiden Theil haben wollen, den Vertretern beider gerade in Demjenigen nach was eigentlich der Staatskunst

---

[1]) Aber der Ungenannte hat ja §. 78 geradezu behauptet daß die Philosophie etwas Schlechtes sei. Spengel, Isokr. u. Plat. S. 37 (765), der diesen Widerspruch hervorhebt, meint, er sei vielleicht dadurch zu heben daß hier etwa nicht wie dort die wirkliche Philosophie, sondern Das was solche Leute Philosophie nennen, d. h. (s. S. 837 f.) ihre eigenen rhetorischen Bestrebungen, gemeint seien. Allein letztere sollen doch wohl nicht die Mitte zwischen sich selbst und der Staatskunst sein?! S. vielmehr S. 836 ff.

und was der Philosophie ihren Werth verleiht, und während sie in Wahrheit erst den dritten Rang einnehmen, suchen sie den Schein zu verbreiten als gehöre ihnen der erste. Man muß ihnen nun freilich dies Bestreben zu Gute halten und ihnen nicht dieserhalb zürnen, aber sie doch auch nur für Das gelten lassen was sie wirklich sind. (Nicht zürnen deßhalb) weil man schon zufrieden sein muß wenn Jemand auch nur Etwas vorbringt was von vernünftigem Nachdenken zeugt und es mit rüstigem Eifer durchzuführen sucht. [1])

32. Kriton. Ja, Sokrates, nun aber bin ich selber wegen meiner Söhne, wie ich es dir ja immer zu sagen pflege, in Verlegenheit, was ich mit ihnen beginnen soll. Der jüngere freilich ist noch klein, Kritobulos aber ist schon herangewachsen und bedarf eines belehrenden Führers zu seiner Förderung. So oft ich nun mit dir zusammenkomme empfange ich stets den Eindruck daß es mir eine wahre Tollheit scheint wenn man zu Gunsten seiner Kinder für so viele andere Dinge Sorge trägt, wie gleich bei der Ehe dafür sie mit einer möglichst wohlgearteten Mutter zu erzeugen, und sodann hinsichtlich des Vermögens, ihnen möglichst große Reichthümer zu hinterlassen, und wenn man dagegen ihre Bildung vernachläßigt. So oft ich dann aber auf einen von Denen hinblicke welche sich dafür ausgeben die Menschen zur Tugend bilden zu können, so werde ich wieder ganz irre, und ein jeglicher von ihnen scheint mir, wenn ich ihn recht darauf ansehe, um dir nur meine wahre Meinung zu sagen, recht ungeeignet dazu zu sein, [p. 307] so daß ich nicht weiß wie ich den Jüngling zum Weisheitsstreben anregen soll.

---

[1]) Ueber die Beziehung dieser Stelle auf Isokrates s. den Excurs S. 836 ff.

(§. 82.) Sokrates. O mein lieber Kriton, weißt du denn nicht daß in jederlei Geschäft der Pfuscher immer eine große Zahl ist, und daß diese allerdings zu Nichts taugen, der wahren Meister aber nur eine geringe Zahl, daß diese aber auch dafür vom höchsten Werthe sind? Oder hältst du das Turnen und die Haushaltungskunst und die Künste des Redners und des Feldherrn nicht für edle und würdige Beschäftigungen?

Kriton. Ja durchaus.

Sokrates. Wie nun? Siehst du nicht in allen diesen Künsten die große Menge (Derer welche sich mit ihnen beschäftigen) bei jeder ihrer Unternehmungen sich verlachenswerth darstellen?

Kriton. Ja, beim Zeus! du sprichst sehr wahr.

Sokrates. Und wolltest du nun deßwegen selber alle diese Bestrebungen fliehen und auch deinem Sohne sich ihnen zuzuwenden nicht gestatten?

Kriton. Nein, das wäre nicht recht, Sokrates.

Sokrates. Nun, dann thue auch nicht was sich nicht ziemt, sondern laß die Personen welche Philosophie treiben aus dem Auge, und laß es dich nicht anfechten ob sie tüchtig oder untüchtig sind, und vielmehr die Sache selbst prüfe recht sorgfältig und genau, und wenn dann sie selber dir als ein nichtsnutziges Ding erscheint, so halte Jedermann von ihr zurück, und nicht bloß deine Söhne; wenn sie dir aber als Dasjenige erscheint wofür ich sie halte, dann verfolge sie getrost und übe sie, dann, wie man wohl zu sagen pflegt, drauf und dran du selbst und deine Kinder! [1])

---

[1]) Genauer würde das Deutsche „übe sie, wie man . . . pflegt, mit Kind und Kegel“ entsprechen, wenn es weniger unedel wäre. Vgl. Aristoph. Frösche 587. [W. T.]

Excurs

zu S. 834.

In Abweichung von meiner frühern Ansicht muß ich jetzt der Annahme von Schleiermacher und Heindorf beipflichten, daß diese Bemerkungen vorwiegend gegen Isokrates gerichtet sind, und daß recht eigentlich dieser hinter dem Ungenannten des Kriton steckt; doch sind auch durch die treffliche Erörterung von Spengel, Isokrates und Platon, München 1855. 4. (Abhh. der Münchner Akad., philol. Cl. VII. S. 763 ff.) und im Philologus XIX. S. 539 ff. noch nicht alle Schwierigkeiten erledigt. Schon der obige, überraschend milde Schluß, welcher die möglichste Anerkennung Dessen enthält was der besprochene Mann auf seinem Gebiete nicht ohne Eifer geleistet hat, ja welcher demselben anderen Redenschreibern gegenüber noch immer einen Funken von wirklicher Philosophie zuzugestehen scheint, erklärt sich am Leichtesten wenn Isokrates gemeint ist, über welchen Platon am Schlusse des Phaidros (§. 146) dem Sokrates die Prophezeihung in den Mund gelegt hatte er werde einst, sei es alle andern Redenschreiber wie Kinder und mehr noch hinter sich zurücklassen, sei es sogar (denn so, εἴ τε, ist dort mit Spengel aus den Handschriften statt ἔτι τε zu lesen) vielleicht zu etwas noch Höherem — d. h. zur wirklichen Philosophie — sich aufschwingen, denn etwas Philosophisches liege von Natur in ihm. Wenn ferner Platon bei seinem Angriff eine bestimmte Person im Auge hat und es doch vermeidet sie mit Namen zu nennen, so begreift sich dies nur daraus daß diese Nennung im Munde des Sokrates und Kriton, zumal zu der Zeit in welche das Gespräch verlegt wird, einen allzu unschicklichen

Zeitverstoß ergeben haben würde. Dies paßt aber ganz besonders gut auf Isokrates, der, geboren 436 v. Chr., damals noch kaum dem Knabenalter entwachsen und selbst in den letzten Lebensjahren des Sokrates zwar schon als Redenschreiber für die Parteien vor Gericht thätig war, aber doch erst mehrere Jahre nach Sokrates' Tode seine Schule und damit seinen eigentlichen Ruhm begründete und seine ihm ausschließlich eigenthümliche Richtung einschlug. Und hätte sich Platon über dies Alles hinwegsetzen wollen, so konnte er doch unmöglich einmal den Sokrates in der angeblich eine Reihe von Jahren später (zwischen 410 und 405, s. Susemihl Plat. Phil. I. S. 473. Georgii Einl. z. Phaidr. S. 57 f.) gehabten Unterredung mit Phaidros jene günstige Prophezeihung über den Jüngling Isokrates aussprechen und das andere Mal wieder in der viel frühern mit Kriton dies ungünstige Urtheil über die Thätigkeit des gereiften Mannes mit ausdrücklicher Nennung seines Namens fällen lassen. Kein anderer von den mit Platon gleichzeitigen Verfassern von Reden und Lehrern der Beredsamkeit ließ es sich in dem Maße wie Isokrates beikommen, ohne jegliche Unterscheidung zwischen Eristik und wahrer Dialektik auch die echte Philosophie stets mit dem Namen der ersteren zu bezeichnen (s. Isokr. g. d. Soph. c. 2 ff. §. 1 ff. vgl. c. 11. §. 20. Helena §. 1. ff. v. Vermögenst. §. 258 ff. 285. Panath. c. 10. §. 26 ff.) und wie alle andere Philosophie so ausdrücklich auch die platonische für leeres Geschwätz oder gar für Blendwerk und Gaukelei (s. außer den angef. Stellen u. bes. Helena c. 3. §. 4 noch Panath. c. 1. §. 1. c. 44. §. 117. Philipp. c. 5. §. 12) zu erklären. Ganz eben so äußert sich nun aber auch der Ungenannte des Kriton §. 77 f., und Sokrates bestätigt es daß dieser und Seinesgleichen auch alle echten Philosophen für Schüler des Euthydemos halten, §. 79. Und wenn Sokrates versichert, diese Leute ständen nach ihrer Meinung bei sehr Vielen im Rufe die weisesten aller Menschen zu sein, so war in der That Isokrates das gefeiertste Schulhaupt seiner Zeit, und wenn Sokrates hinzufügt, nur die Philosophen ständen ihnen nach ihrem eignen Urtheil im Wege diesen Ruhm bei Allen zu erlangen, und den Philosophen allein müßten sie selber zugeben in ihren schriftstellerischen Leistungen nach

zustehen, schöben das aber auf deren eristische Künste, so stimmen dazu auf's Haar jene Klagen des Isokrates daß die Jugend mehr als billig an den „eristischen Dialogen" — d. h. vorzugsweise den platonischen — Gefallen finde (Panath. §. 26. vgl. Hel. c. 4 f. §. 6 f.); und daß Platon und Seinesgleichen durch den Schein ihrer Worte die Einzelnen an sich zu ziehen suchten (v. Vermögenst. §. 84 f.); und sind dieselben auch erst später als der Euthydemos, ja zum Theil erst nach Platons Tode, geschrieben, so ist doch nicht daran zu zweifeln daß sich Isokrates bereits weit früher wiederholt in demselben Sinne mündlich geäußert hatte. Bei alle Dem besaß Isokrates eine aufrichtige Hochachtung gegen Sokrates, und eben so schämt sich der Ungenannte des Kriton den Sokrates mit so seiner unwürdigen Leuten wie Euthydemos und Dionysodoros sich einlassen zu sehen (§. 77). Isokrates gesteht, im Widerspruch mit sich selbst, demgemäß gelegentlich auch wieder der Philosophie den Werth einer Vorübung für Das zu was ihm allein Bedeutung zu haben und was selber ihm richtiger den Namen der Philosophie zu verdienen scheint, nämlich die Gesammtheit seiner rhetorischen Bestrebungen (v. Vermögenst. §. 266. S. 832 f. der Uebers. v. Christian; vgl. Panath. c. 8. §. 18 ff. c. 10. §. 26); und so behauptet denn auch Sokrates (s. S. 833 Anm.), im vollen Widerspruch mit Dem was Kriton ihm (§. 78) als Aeußerung des Ungenannten mitgetheilt hat, die Philosophie und die Philosophen seien nichtsnutzig und verlachenswerth, dennoch, daß die derartigen Leute nicht einräumen würden die Philosophie sei etwas Schlechtes (§. 81). Auch wenn er von diesen Leuten sagt (§. 79) sie glaubten mit Maßen Politik und mit Maßen Philosophie zu treiben, werden wir an die Mahnung des Isokrates erinnert sich ja nicht zu lange beim Studium der Eristik aufzuhalten (v. Vermögenst. §. 268. Panath. §. 27 f.). Auf Keinen so gut wie auf Isokrates paßt ferner die Schilderung daß er durch die Art wie er die Beredsamkeit pflegte „außerhalb aller Gefahren und Kämpfe ruhig die Früchte seiner Weisheit pflückte" (§. 79 z. E.). Gewiß konnte endlich von Keinem so sehr behauptet werden daß er sich selbst als Mittelding zwischen Philosophen und Staatsmann ansah und damit als höhere Einheit beider über beiden zu stehen

meinte (§. 79—81). Denn ausdrücklich stellt er sich wiederholt auch über die praktischen Staatsmänner und Redner in der Volksversammlung (s. z. B. Philipp. c. 34. §. 81 f. Panath. c. 10. §. 29) und glaubt durch seine Schriften eine weit großartigere politische Einwirkung auszuüben. Nun scheint freilich Das nicht auf den Isokrates zu passen wenn Kriton (§. 77) seinen Ungenannten lediglich als einen von Denen charakterisiert welche im Rufe besonderen Geschickes in der Ausarbeitung von gerichtlichen Reden stehen. Isokrates gab sich ja mit dieser Thätigkeit nur vor der Errichtung seiner Schule ab (Aristot. Fragm. 119 bei Cic. Brut. 12, 48)- um aus ihr seinen Lebensunterhalt zu ziehen, wie denn auch in der That alle unter seinem Namen erhaltenen derartigen Reden dieser seiner frühesten Zeit angehören, und er sah dieselbe für eine Sache von so untergeordneter Bedeutung an (Paneg. c. 2. §. 11—14. c. 51. §. 188. g. d. Soph. c. 11. §. 19 f. Panath. §. 1. v. Vermögenst. §. 2 f. 227. 276) daß er sich später beinahe den Anschein geben möchte als habe er nie derartige Reden verfaßt (v. Vermögenst. c. 15. §. 33), und daß sein Stief- und Adoptivsohn Aphareus in der Rede gegen Megakleides sogar ausdrücklich die lügnerische Behauptung aufstellte, es sei dies nie der Fall gewesen (Dionys. v. Halik. Isokr. c. 18). Indessen gesteht Isokrates selbst (v. Vermögenst. c. 2. §. 2 f.) es als eine über ihn verbreitete Meinung zu daß seine rednerische Thätigkeit sich auf solche Proceßreden beziehe, und Aristoteles (Fragm. 122) erzählte daß sehr viele Bände solcher Reden unter seinem Namen von den Buchhändlern verkauft wurden (Dionys. a. a. O.). Hieraus erklärt es sich denn auch wohl daß Kriton auf die Frage des Sokrates (§. 78), ob der Ungenannte selbst als Redner vor Gericht aufzutreten oder nur den auftretenden Parteien die Reden zu liefern pflege, den zweiten Punkt nicht im eignen Namen, sondern nur mit einem „Man sagt" bejahend beantwortet (§. 79), s. Schröder Quaestiones Isocrateae, Utrecht 1859. 8. p. 180 ff., so daß also Platon hier seinen Scherz damit treibt daß das Gerücht den Isokrates noch immer nach seiner frühern Thätigkeit zu charakterisieren pflegte, während er schon längst zu einer vermeintlich weit höheren übergegangen war und

jene am Liebsten ganz in Vergessenheit gebracht hätte. Und eben hieraus scheint sich endlich auch der sonst ganz unbegreifliche Umstand zu erklären daß Sokrates auf diese Auskunft hin nunmehr so spricht als ob die Verfasser von Proceßreden für fremden Gebrauch vermöge dieser ihrer Wirksamkeit sämmtlich Mitteldinge zwischen Philosophen und Staatsmännern und als Etwas von Beiden nach keiner von beiden Richtungen hin etwas Rechtes wären, da doch die gerichtlichen Reden namentlich in Privathändeln mit der Politik gar Nichts und mit der Philosophie kaum Etwas zu thun haben, Isokrates vielmehr ein solches Mittelding vermöge seiner Aufsätze ethischen und politischen Inhalts war, während er als praktischer Staatsmann und politischer Redner nie auftrat. Hätte er Letzteres vielmehr gethan, so wäre wenig darauf angekommen ob er je vor Gericht freiwillig oder gezwungen selbst zu reden hatte, was hier allein und als etwas ganz Besonderes hervorgehoben wird (§. 79), worin zugleich eine Anspielung darauf liegen mag daß Isokrates sich Etwas darauf zu Gute that nicht in Processe verwickelt und so auch nach dieser Seite hin den „Gefahren und Kämpfen" fremd geblieben zu sein (v. Vermögenst. c. 12. §. 27 f.) Gerade der obige Umstand, daß er seine erdichteten Staatsreden und ähnlichen Aufsätze erst nach dem Tode des Sokrates schrieb und nach demselben erst als Lehrer der Beredsamkeit und Theoretiker der Rhetorik wirkte, mag den Platon gehindert haben den Sokrates directer auf diese seine eigentliche Thätigkeit, auf die es doch hier gerade ankam, hinweisen zu lassen; völlig sachgemäß ist die ganze Einkleidungsweise jedoch immerhin schwerlich. Mit Recht aber nimmt Spengel an daß auch im Staat VI. p. 495. S. 290 der Uebers. unter Denjenigen welche, geschickt in ihrem Handwerk, nun auch ohne einen Funken philosophischen Geistes in das Gebiet der Philosophie sich eindrängten und mit ihrem handwerksmäßigen Treiben Philosophen heißen wollten, vorwiegend wiederum Isokrates zu verstehen ist.

Berichtigungen zum Parmenides.

S. 609, Z. 14 ff. v. o. Hirschig nach Heindorf *αὐτὴ . . . αὐτὴ* statt *αὕτη . . . αὕτη*: „Wenn also bei Gott die an sich seiende, allervollkommenste Herrschaft und die an sich seiende, allervollkommenste Erkenntniß ist."

S. 615, Anm. ***: *τοῦτον τὸν* schreibt auch Hirschig.

S. 629, Z. 2 v. u. fehlt *τὸ* vor *γέγονε καὶ*. Den Ausfall dieser Worte hat gleichfalls schon Sauppe erkannt.

S. 649, Z. 2 v. o. setze hinzu „(und verschieden von allem Anderen)", denn mit Recht hat Hirschig nach Stephanus hier *τε καὶ ἕτερον* eingeschaltet.

S. 697 Z. 2 ff. v. o. muß die Uebers. lauten: „Wird sie nicht ferner auch gegen jede andere Masse begrenzt und im Verhältniß zu sich selbst weder Anfang noch Mitte noch Ende und Grenze besitzend erscheinen?" Das Komma hinter *πρὸς αὑτὸν* ist zu tilgen. Den richtigen Sinn erkannte schon der Corrector des Venet. Σ, indem er *τε* in *δὲ* verwandelte: „im Verhältniß zu sich selbst aber," vielleicht mit Recht. Von den Neuern hat allein Sauppe den wahren Sachverhalt eingesehen, überdies aber *τε* in *γε* geändert, worin ihm Baiter gefolgt ist: „Wird sie nicht auch, während sie gegen jede andere Masse begrenzt ist, doch im Verhältniß zu sich selbst als weder Anfang noch Mitte noch Ende und Grenze habend erscheinen?" Sauppe bemerkt nämlich richtig daß im Folgenden

nur das Letztere begründet wird, während das Erstere, weil bereits p. 158 D. §. 61 z. E. erhärtet, hier ohne Weiteres als selbstverständlich vorausgesetzt ist. Allein trotzdem lehrt der Zusammenhang daß das Erstere doch keine bloß beiläufige Nebenbestimmung, sondern eine mit dem Letzteren auf gleicher Linie stehende Bestimmung sein und auch von ihm nicht das wirkliche Sein, sondern das bloße Erscheinen gelten soll, und daher ist die Aenderung von Sauppe zu verwerfen.

Zusatz zum Euthydemos.

Bei der vorliegenden Arbeit hat das Buch von Schaarschmidt, Die Sammlung der platonischen Schriften, Bonn, 1866. 8., nicht mehr benutzt werden können.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

4. Römische Prosaiker.

Ammianus v. L. Troß und Büchele. In 8 Bdchn.
Ampelius, siehe Messala.
Cäsar v. A. Baumstark. In 8 Bdchn.
Cicero, philosoph. und rhetor. Schriften v. F. H. Kern, C. A. Mebold, W. M. Pahl, G. H. Moser, K. A. F. Seeger, J. F. K. Dilthey, G. Uebelen, G. Ch. Kern und Chr. Walz. In 26 Bdchn.
Cicero's Reden v. C. N. Oslander. In 27 Bdchn.
Cicero's Briefe v. G. H. Moser, Ch. H. Dörner, Fr. Rauchenstein u. F. Baur. In 26 Bdchn.
Cornelius Nepos v. J. Oehlinger. In 2 Bdchn.
Curtius v. A. H. Christian. In 4 Bdchn.
Eutropius v. F. Hoffmann. In 1 Bdchn.
Florus v. W. M. Pahl. In 3 Bdchn.
Justinus v. Chr. Schwarz. In 6 Bdchn.
Die **Kaisergeschichtschreiber** Spartianus, Capitolinus ꝛc., v. A. Cloß. In 6 Bdchn.
Livius v. C. F. Klaiber. In 27 Bdchn.
Messala Corvinus, Luc. **Ampelius** und Sext. **Rufus** v. Fr. Hoffmann. In 1 Bdchn.
Plinius der Aelt. Naturgeschichte v. Ph. H. Külb. In 35 Bdchn. (außer dem Register).
Plinius der Jüng. v. C. F. A. Schott. In 5 Bdchn.
Quintilianus v. Chr. Boßler u. F. Baur. In 9 Bdchn.
Rufus, siehe Messala.
Sallustius v. A. Göritz. In 2 Bdchn.
Seneca d. Philos. v. J. M. Moser, A. Vaulh, A. Haakh. In 17 Bdchn.
Suetonius v. K. Andree u. H. Reichardt. In 5 Bdchn.
Tacitus v. H. Gutmann. In 10 Bdchn.
Valerius Maximus v. Fr. Hoffmann. In 5 Bdchn.
Vellejus Paterculus v. W. Götte. In 2 Bdchn.
Victor, Aurelius, v. A. Cloß. In 3 Bdchn.

II. In der Fortsetzung begriffen sind und werden in Kurzem vollendet werden folgende Schriftsteller:

Anthologie, Griechische, v. W. E. Weber u. G. Thudichum. 1—4. Bdchn.
Aristoteles v. K. L. Roth, K. Zell, L. Spengel, Chr. Walz, F. A. Kreuz, Ph. H. Külb, J. Rieckher u. C. F. Schnitzer. 1—34. Bdchn. (I. II. III, 1—10. V. VI. VII, 1.)
Juvenalis Satiren von W. Hertzberg u. W. Teuffel. 1. u. 2. Bdchn.
Platon v. L. Georgii, J. Deuschle, Fr. Susemihl, W. Wiegand u. A. 1—38. Bdchn. (I. II, 1—5. III. IV. V.)
Plinius Naturgeschichte. Register. 1. u. 2. B.

III. Außerdem werden, entsprechend dem Zwecke dieses Werkes, sämmtliche bedeutenderen Schriftsteller des griechischen und römischen Alterthums zu umfassen, noch Aufnahme finden:

1) **Dichter:** Die kleineren homerischen Gedichte (W. Wiedasch), Anakreon (G. Ludwig).
2) **Prosaiker:** Diogenes Laertius (G. Röper).

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plato / Teuffel, Wilhelm Sigismund, / Deuschle, Julius,

Platon's Werke

Bd.: 3,6

Stuttgart 1867

A.gr.b. 2518-3,6
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10237368-8